

Talian Cordeiro Batista

**CORPO E FORMAÇÃO HUMANA: UMA PERSPECTIVA
FENOMENOLÓGICA**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Educação da
Universidade Federal de Santa
Catarina para obtenção do Título de
Mestre em Educação.

Orientadora: Prof.^a Rosana Silva de
Moura, Dr.^a

Florianópolis – SC
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Batista, Talian Cordeiro

CORPO E FORMAÇÃO HUMANA: UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA
/ Talian Cordeiro Batista ; orientadora, Rosana Silva de
Moura - Florianópolis, SC, 2016.
98 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós
Graduação em Educação.

Inclui referências

1. Educação. 2. Corpo. 3. Formação Humana. 4.
Fenomenologia. 5. Merleau-Ponty. I. , Rosana Silva de
Moura. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa
de Pós-Graduação em Educação. III. Título.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
CURSO DE MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

“CORPO E FORMAÇÃO HUMANA: UMA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA”

Dissertação submetida ao Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 13/07/2016

Dra. Rosana Silva de Moura (PPGE/UFSC-Orientadora)
Dr. Marcos José Müller (UFSC-Examinador)
Dra. Lúcia Schneider Hardt (PPGE/UFSC-Examinadora)
Dra. Patrícia de Moraes Lima (PPGE/UFSC-Examinadora)
Dr. Leonidas Roberto Taschetto (Unilasalle/RS-Suplente)

**TALIAN CORDEIRO BATISTA
FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/JULHO/2016**

Prof.ª Ione Ribeiro Valle
Coordenadora do PPGE/CED/UFSC
Portaria n. 1746/GR/2014

AGRADECIMENTOS

Ser grata é ser em amor, por isso derramo por aqui toda gratidão e amor que me habitam, neste momento de minha existência.

Sou grata, primeiramente, à vida, essa instância misteriosa que divide comigo a sua carne, que me ensinou a recebê-la e a vivê-la como ela se apresenta.

Sou grata aos meus pais, por serem nada convencionais e, com isso, ensinarem-me tanto.

Sou grata aos meus filhos, Teandra e Caetano, por acolherem essa intensidade com a qual me apresento e por me sentir tão amada por eles.

Sou intensamente grata ao meu marido, Gustavo Tanus, que me acolheu em Florianópolis, na academia e em sua vida, e compartilhou comigo longas horas de discussão a respeito dessa dissertação, do corpo, do mundo e da vida.

Sou grata a Rosane Granzotto e a Marcos José Muller, por me apresentarem esse corpo – descrito nesta dissertação – de forma tão viva.

Sou grata a Lucia Hardt, por me acolher com sua forma amorosa, desde o meu primeiro contato com o programa.

Sou grata pelo encontro que vivenciei com a minha orientadora, Rosana Moura, onde fui autorizada a ser.

Sou grata a CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela bolsa, indispensável para a realização desta pesquisa.

Enfim, sou grata a cada corpo que tocou o meu...

CORPO PERCEPTIVO

No limite do meu envolver, desfaço-me dos fragmentos que me restam. Nesse instante, busco paz e é tomada por esse sentimento que me arrisco a viver...

Eu quero um quadro sem moldura e sem forma... já não quero mais um quadro, quero apenas cores... A voz voltou por instante, quase sem vida, sem paz, bastante perturbada, adentrou-me os ouvidos, sussurrando: Por que te inquietas por formas antigas? Por que entrega a tua paz aos senhores donos das prontidões do mundo? Quase desespero-me por respostas..., mas antes que eu pudesse ser tomada pela forma, pela moldura, fui arrebatada pelo verde que escorria diante dos meus olhos... fui tocada, lentamente, pelo calor do sol que se misturava com a doce brisa gelada que acariciava meu corpo. Mais adiante, fui surpreendida por ele, o “gigante azul”. Ele poderia ser cruel e ultrapassar suas margens engolindo tudo pela frente, mas, de uma forma mágica, ele respeita um ambiente “outro”, permitindo que esse outro aconteça nas suas possibilidades... Senti sua falta, elemento água... E, então, a voz cantarolou: encontraste sua paz, menina de alma boa?

Talian Cordeiro

RESUMO

A presente dissertação propõe, a partir da Fenomenologia e, especialmente de Merleau-Ponty, refletir o lugar do corpo no processo de Formação Humana. Inicialmente, é apresentado um prefácio, com o intuito de introduzir o leitor à ideia de corpo, a partir do corpo da Mestranda em questão, entendendo, por esse corpo, um lugar que nunca se acomoda e que, ao mesmo tempo, é sempre falta de ser. Em seguida, esse conceito de corpo desvela-se em inúmeros questionamentos, orientando o que se passa em cada capítulo. Essa pesquisa busca apresentar o corpo como propriedade inteligente, pré-reflexiva, dotada de orientação intencional e que, concomitantemente, é criativo nas suas diversas formas de manifestação. A partir de um retorno às coisas mesmas, de qualquer predicativo, encontramos o mundo da vida, um mundo que nos chega pelos poros, que nos atravessa, nos causando coisas no corpo; e qualquer conceituação é sempre segundo àquilo que foi vivido. O sensível e a percepção – no sentido de uma totalidade, já carregada de um sentido – habitam essa pesquisa. Essa totalidade que nos chega, a partir de um sensível que somos ao mundo, muitas vezes, não se acomoda àquilo que é cultural, causando um estranhamento, que se aproxima muito daquilo que Sigmund Freud chamou de sexual. Dentre muitos questionamentos dessa pesquisa, um é mais intencional e a orienta. No momento em que esse corpo é compreendido como sexual – entendendo rapidamente por sexualidade um corpo que é sempre falta de ser –, procuramos refletir: a Educação favorece ou interdita a sexualidade, o estranho, o corpo como ser no mundo e de que forma a Filosofia da Educação e o conceito de Formação Humana mostram-se possíveis a acolher esse corpo como lugar existencial de formação e autoformação?

Palavras-chave: Corpo. Formação Humana. Fenomenologia. Merleau-Ponty.

ABSTRACT

With the present dissertation was proposed a reflection about the place of the body in the human development process from the phenomenology and especially Merleau-Ponty point of view. Initially, a preface is presented, in order to introduce the reader the idea of body, considering the body of the graduate student in question, understanding by this body, a place that never sleeps and at the same time is always miss being. Then, this concept of body is revealed in numerous questions, directing what is happening in each chapter. With this research were aimed to reveal the body as an intelligent property, pre-reflective, endowed with intentional orientation and at the same time is creative in its various manifestations. From a return to things, from any predicative, we find the world of life, a world that comes in through the pores, which runs through us, causing us things in the body; and any concept is always second to what was experienced. The sensitiveness and perception - in the sense of a totality, already laden with a sense - it is something that inhabits this research. This entireness which comes to us as a response to a sensitive way in which we face the world often does not accord to what is cultural, causing an estrangement, which is very close to what Sigmund Freud called sexual. Among many questions of this research, one is more intentional and works as a guide. At the time that this body is understood as sexual, we try to consider: - understanding rapidly sexuality a body that is always unfulfilled about his reason to be – do the education favors or forbid sexuality, the stranger, the body as being in the world? How the Philosophy of Education and the concept of human development is shown possible to accept this body as an existential place of educating and self-educating?

Keywords: Body. Human education. Phenomenology. Merleau-Ponty.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	15
UM OLHAR SOBRE O CORPO QUE SOU EU: RASTROS, MARCAS E O AGORA.....	15
INTRODUÇÃO	23
CAPÍTULO I.....	29
FENOMENOLOGIA E HERMENÊTICA: UM LUGAR POSSÍVEL PARA PENSAR A FORMAÇÃO HUMANA	29
1.1 FORMAÇÃO HUMANA: CONCEITO-CHAVE NA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO	29
1.2 APRESENTANDO A FENOMENOLOGIA.....	31
1.3 O MUNDO DA VIDA	34
1.4 O SER AÍ.....	39
1.5 VIVÊNCIA-EXPERIÊNCIA	44
CAPÍTULO 2.....	49
MERLEAU-PONTY ACERCA DO CORPO.....	49
2.1 PERCEPÇÃO COMO ATO CORPORAL	54
2.2. A POSSIBILIDADE DA EXISTÊNCIA HUMANA	59
2.3 O CORPO COMO EXPRESSÃO CRIADORA	65
CAPÍTULO 3.....	67
SENTIDOS FORMATIVOS	67
3.1 NA FRONTEIRA DO MUNDO VISÍVEL	67
3.2 O CORPO NA CULTURA.....	73
3.3 O LUGAR DO CORPO NA FORMAÇÃO HUMANA.....	80
CAPÍTULO 4.....	89
CONCLUSÃO – TRAÇOS FINAIS – FECHANDO O TEXTO E ABRINDO O CORPO.....	89
REFERÊNCIAS	95

PREFÁCIO

UM OLHAR SOBRE O CORPO QUE SOU EU: RASTROS, MARCAS E O AGORA

O desejo do novo...
De palavras soltas, sem sentido.
Não aguento mais vomitar, meu corpo não suporta mais.
A ausência de “aspas” no meu pensamento,
instiga-me a olhar para aquilo que eu ainda não sei...

(Talian Cordeiro)

Neste trabalho, busco investigar o corpo como lugar existencial de formação e autoFormação Humana. O interesse por esse tema surgiu de muitos questionamentos que invadiram e invadem o meu processo de formação, entendendo como formação¹ aquilo que me forma **na** e **para** a vida, tudo aquilo que compõem a minha humanidade. Essa forma possível de existir, configurando uma possibilidade de formação como humana, sempre me inquietou. E, na busca ansiosa e apressada por respostas para tudo que me cercava, parei de sentir, de estar, de vivenciar e experimentar meu corpo no agora. A busca pelo sentido e o significado de cada ato não me permitiu ficar com aquilo que a experiência causava em meu corpo, para então compreender, estar e permitir que o sentido se fizesse em mim, a partir de minhas possibilidades, e não com o que eu “deveria ser”.

Olhar para o corpo que sou me remete a um passado e um futuro que acontece nesse momento, por exemplo, em minha escrita, agora. Tento não buscar as lembranças ou os desejos, mas tento permitir que se façam em mim. A partir disso, autorizo que essa escrita aconteça por um olhar fenomenológico: segundo Merleau-Ponty (2014), de uma Fenomenologia, a qual busca mais que descrever a existência no mundo e as diversas formas de ser-no-mundo, mas restaurar a experiência como papel criador, ou seja, sob a forma de uma *Fenomenologia da Percepção*², tal como pretendemos fazer acontecer nesta pesquisa. Esta é, ao mesmo tempo, subjetiva - por se tratar da minha experiência perceptiva do mundo -, mas também objetiva, pois não se trata apenas

¹ Adiante, no capítulo 1, apresentamos o conceito de formação.

² A partir da **Introdução** desta dissertação, esta perspectiva filosófica tornar-se-á mais explícita em termos conceituais.

de algo interior, e sim do meu envolvimento com o mundo que existe, independentemente da experiência que tenho dele.

Concomitantemente, sob o efeito de uma postura Hermenêutica em um sentido heideggeriano, entendendo que aquilo para onde aponta meu desejo sugere que exista uma pré-compreensão daquilo que desejo conhecer. Diante disso, a então compreensão, no sentido de “estar-com” aquilo que compreendo, produz sentido para aquilo que experimento, ou ainda, em um sentido gadameriano (1999), onde a historicidade atravessa minha interpretação, que é possibilitada e limitada por uma ação temporal, histórica e também finita, ou seja, provisória. Minha interpretação de algo encontra-se condicionada pela situação ocupada, provisoriamente. Segundo Heidegger (2005, p. 47): “Toda investigação, e não apenas a investigação que se move no âmbito da questão central do ser, é sempre uma possibilidade ôntica da pre-sença. O ser da presença tem o seu sentido na temporalidade”.

Estou impregnada de história como um ser no mundo, que marca meu ser no agora ou, nesse agora, orientando o meu horizonte de futuro, ou seja, apontado para aquilo que desejo conhecer, compreender, (re)significar, interpretar, atualizando aquilo que de mim já existe no agora. A partir de um fundo de vividos que sou, ou seja, dos rastros que carrego impregnados nessa existência corporal, sou orientada, intencionada a buscar aquilo que, de alguma forma, já habita em mim e que não se trata de um puro ato volitivo, mas da forma como sou atravessada pelas doações do mundo, ele mesmo³. Faço esse movimento no desejo de que esse trabalho possa alcançar outros corpos inquietos.

Nesse instante, o leitor notará que o texto assume um caráter ainda mais pessoal, pois se trata do contar de um vivido⁴: meu vivido! E das experiências que trago impregnadas em meu corpo, quando penso no percurso de minha formação. Por isso, peço ao leitor que não inicie essa leitura com grandes expectativas, nem procurando respostas ou até mesmo pensando que tudo isso são verdades absolutas: mais do que elaborar um tratado, um projeto de Formação Humana que pretendesse direcionar-se à formação do outro, encontro-me na elaboração que me é possível fazer de minha própria formação.

Sempre que retorno à minha criança no agora, posso sentir o desconforto de como era estar naquele corpo. Acredito que reconheço o desconforto porque é temporal, e isso que faz parte do passado,

³ Este parágrafo faz menção ao conceito de intencionalidade em Husserl, que será melhor trabalhado no decorrer do trabalho.

⁴ Trataremos do conceito de vivência/experiência no capítulo 1 / 1.5.

transcende uma parcela única do tempo e instala-se no agora, esta mistura de tempos que nos é dada ao modo do instante mais intenso. Ou seja, trago rastros dessa criança que se manifesta no agora, mas não sei se ao ponto de identificar o quanto desse desconforto era da minha criança e o quanto é dessa Talian de agora. Na verdade, não sei o quanto e como isso se separa. (*Separa-se?*). O fato era que tudo se passava como se eu estivesse presa, mas quem me prendia? Penso, hoje, que meu próprio corpo, o qual se enrijecia, tencionava e controlava tudo, para que nenhum ato espontâneo e que pudesse ser criativo se manifestasse. Mas para que ele fazia isso? Para não correr o risco de ser julgado fora daquilo que eu acreditava que se esperava de uma criança boa e aceita socialmente.

Quando olho para meu início na escola, deparo-me, primeiramente, com um corpo obediente. Arrisco-me a dizer que “nunca” me manifestava para contribuir com a aula ou até mesmo pedir para ir ao banheiro. Estava sempre esperando pelo: “e agora vocês vão brincar no pátio...”; “Agora é hora do lanche...”; “Agora todos vocês vão...”. O mais interessante era que esse jeito de ser, o qual eu não sabia como mudar e que me causava muito sofrimento, desde cedo, era o meu próprio corpo dando sinais de que alguma coisa precisava mudar. Eram minhas ambiguidades: ao mesmo tempo, em que controlava a musculatura desse corpo para que nada saísse do esperado, esse mesmo corpo dava-me sinais de que eu podia mais que isso. Como um joelho que começa a doer, sinalizando ao cérebro que há alguma coisa errada ali.

No ensino médio, “atrevo-me” a romper com esse jeito obediente de ser e passo a permitir que alguma coisa se manifeste de outro jeito. O papel de boa moça havia me cansado. Já não estudava como “deveria” e pouco cumpria com as regras estabelecidas, mas não entendia o porquê daquela sensação de desconforto não me deixar em paz. Percebi que não se tratava de um ato espontâneo, nem mesmo de me “atrever”, mas apenas de uma forma de como se romper com regras na adolescência.

Saio do Ensino Médio bastante perdida, sem saber que profissão escolher. Mais uma vez, vejo-me escolhendo aquilo que não era meu/eu. Escolho fazer o curso de Direito. Fiz o curso por quatro semestres, com muitas faltas, disciplinas não cumpridas e aquele mesmo desconforto em meu corpo. Foi quando resolvi ouvi-lo: interrompo o curso e permito que a escolha de um curso se faça em mim. Dessa vez, faço uma imersão, olhando a trajetória que tinha percorrido até ali, tanto profissional quanto pessoal. Após isso, sou perfurada pela ideia de fazer

Psicologia, matriculo-me no curso e ali começa uma trajetória de maior apropriação de mim.

A aproximação com a minha própria formação emerge de modo mais “consciente”, no momento em que entro para a faculdade de Psicologia e ali começo com alguns questionamentos: como faria para conectar-me com tudo aquilo que estava sendo ensinado naquele curso? Eu sabia que estar ali era necessário para minha formação. Eu havia feito uma escolha, mas ao mesmo tempo, sentia-me muito distante! Por que o simples fato de “entender” a importância do curso na minha vida não me permitia estar nele? Fiquei assim por quatro semestres. Era estranho. Fazia todo sentido estar ali, mas meu corpo parecia não se importar com isso. Eu não faltava, nem deixava de cumprir com as obrigações do curso, mas era tudo muito “fora” de mim.

Em 2010, conversando com um Professor, abriu-se a possibilidade de entrar para o PIBIC. Ali, alguma coisa fez-se corpo em mim: a faculdade, a pesquisa, a Psicologia... Era como se tudo aquilo já estivesse em minhas entranhas. Então, lembro-me de uma frase de Nietzsche, que diz: “[...] ninguém pode ouvir nas coisas, inclusive nos livros, mais do que já sabe. Para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido.” (NIETZSCHE, 1995, p. 53).

Aquele Professor, em sua generosidade – que não se confunde com falta de rigor –, reinventou seu lugar de Doutor e Filósofo, e permitiu que os integrantes daquele grupo de pesquisa pudessem criar, a partir da própria experiência, aquilo que nos afetava em diálogo com os autores sugeridos. A proposta não era operar somente com o conceito numa espécie de “masturbação mental” – embora nos fossem confiadas diversas leituras sobre os mesmos –, mas era, de algum modo, como viver na própria carne o que todo aquele processo causava em nosso corpo. E, então, se é que posso dizer assim, o sentido se fez corpo em mim.

Mesmo tendo um grande avanço em minha formação, naquele momento, aquela forma antiga sempre voltava a me assombrar, impregnada por um rastro racional, verdadeiro, legítimo, onde tudo parecia ter respostas pela brilhante faculdade da razão de conhecer e julgar. Em 2011, matriculo-me em um curso de Pós-Graduação em Gestalt-Terapia (Especialidade Clínica), com fortes influências na Fenomenologia Husserliana e também na Fenomenologia Merleau-Pontyana. Neste curso, a partir das vivências propostas, vivi no corpo

cada história trazida pelo meu discurso⁵, corpo este que de uma forma bastante nova, para mim, parecia ter uma propriedade pré-reflexiva e, portanto, inteligente, não só na sua fisiologia primeira, mas como um todo.

Em 2013, começo a clinicar. As experiências vividas na clínica despertaram-me a pensar: como, durante todo processo de formação da vida, as pessoas vêm se afastando de si, desconectando-se dessa natureza corpórea e dos sinais, da comunicação que esse corpo nos convoca, a todo instante? Como as pessoas vieram parando de sentir, como elas se desfazem da experiência, em proveito das explicações, dos porquês, do “deve ser”, do certo e do errado, do bem e do mal? Todas essas questões convocam-me a pensar a caminhada que inicio no Mestrado em Educação, na Linha de Pesquisa Filosofia da Educação⁶, que se inicia em julho de 2014, como possibilidade de desejar caminhos outros nos processos formativos, os quais têm sua grande parte nas escolas, mas não somente nelas.

Porém, meu ingresso no Mestrado trouxe novamente meus fantasmas, afinal, estou dentro de uma instituição que se constituiu, ao longo da história, pela fixidez do valor científico. Como conseguir credibilidade, sem ser impregnada por uma verdade absoluta, o que não significa abandonar a teoria nem os conceitos, muito menos a ciência? A pergunta é: como não me prender a esse cientificismo? Como não me fixar? Como fazer parte disso, sem querer impor uma verdade e uma compulsão para dar respostas? Como, por exemplo, conseguir que minha orientadora, a qual me aprovou pelo meu projeto, permita que eu trace outra rota? Como pedir a essa Professora para orientar um trabalho que tem corpo para mim, que me afeta primeiramente? (para que eu apenas não cumpra um protocolo que me leve a um título morto). Provavelmente, a perspectiva de Formação Humana – ainda velada a mim, naquele momento – é o que me permitiria adentrar, com minha personalidade, na pesquisa: dizer da Formação Humana, é dizê-la de um lugar próprio, desde sempre ancorado no vivido, sendo a singularidade a possibilidade e a meta, um *télos perspectivado* – ainda sem forma, a ser construído a partir de minha *pre-sença* no mundo.

Aprender a ouvir meu corpo, sem me amedrontar com os “deverias”, faz-me ousar, criar (e isso não significa que eu não sinta os medos). Por isso, essa dissertação faz-se possível, por estar nessa

⁵ Nesse momento, utilizamos, aqui, de um sentido amplo de discurso como sendo daquilo que se diz.

⁶ Trataremos sobre a Filosofia da Educação no capítulo 1.1.1.

caminhada com alguém que, numa relação de confiança, permitiu-me caminhar e soltar minhas mãos, não para que eu fizesse qualquer coisa, mas para que pudesse expressar aquilo que me toca como ideia, como discurso, para então, conversar, trocar, misturar, emergir, distanciar, estar com os pensadores que já se deleitaram com o tema. Para que eu possa falar de um corpo que ecoa, expande, esbarra em outros corpos e coisas, falar de um corpo que pede coisas através da extensão de mim, falar da vida encarnada nessa materialidade pesada, concreta, expressiva, chamada corpo. Para que eu possa falar de um lugar, de um único lugar possível de existir e experimentar o ser humano que somos. Merleau-Ponty afirma que:

A verdadeira Filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de Filosofia. Nós tomamos em nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, por nossa história, mas também graças a uma decisão em que empenhamos nossa vida, e nos dois casos trata-se de um ato violento que se verifica exercendo-se (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 19).

Isso tudo me faz pensar: qual o lugar do corpo na Formação Humana, na Educação? Como a tradição, a razão, parece desautorizar esse lugar, por ser “capaz de dar respostas verdadeiras”? Pois, pensando na trajetória de minha formação, desde a escola, deparei-me com amputação, mutilação, repetição, obrigação. O processo do formar o outro parece implicar em um ciclo vicioso que visa, usando a letra de Foucault (1997), corpos dóceis e disciplinados, com o intuito de manter a “ordem e o progresso” da vida social, não que, em alguma medida, isso não seja necessário, mas que não seja somente isso.

Esse tema perfura-me, primeiramente, pelo abandono que fiz (e ainda faço) do corpo que sou eu e por ver esse mesmo abandono em tantos outros corpos que pude experienciar na clínica. É nesse ponto que sou atravessada pela Educação na minha formação de Psicóloga. Começo a pensar em como seria se pudéssemos olhar para isso desde a nossa iniciação na Educação. Afinal, nascemos com essa percepção do corpo muito mais apurada e vamos perdendo isso, no momento em que o outro começa a nos dizer como utilizar essa “massa cinzenta de forma

apropriada”. Um documentário bastante interessante chamado *Secret life of Baibies*⁷ (2014) aborda como esse corpo tão pequeno e iniciante na vida possui uma propriedade inteligente, que parece direcionar a existência dos bebês no seu primeiro contato com a vida. Não se trata aqui de uma defesa ao predomínio do corpo, mas de pensar como depois da razão continuamos a dialogar com esse corpo. Falo de um corpo que abarca tudo que somos, que não divide. Portanto, falo do sensível⁸, do racional, do cultural, do físico e de todas as infinitudes que compõem um corpo vivo e atuante.

Foram essas vivências que me possibilitaram pensar esse tema dentro do Mestrado em Educação, por ser um campo que se ocupa não só da Educação, como também da Formação Humana. Do mesmo modo, na Linha de Pesquisa Filosofia da Educação, por ser um lugar de reflexão dos Processos Educativos e Formativos.

Desejo, com esse texto, caminhar para ampliar a relação estabelecida com essa corporeidade, como lugar de criação de sentido na Formação Humana. Sendo a Educação, em todos os seus módulos, um lugar que privilegia a razão: parecendo ser esta a única forma possível para se alcançar um *télos* – no qual o percurso pela Educação sugere e que parece estar fortemente ligado a um movimento de produção capitalista -, essa dissertação se faz importante. Volto a afirmar que não se trata de desautorizar o lugar da razão, mas de refletir e pensar em como esses lugares que não se dividem (corpo e razão) se comunicam, estabelecem relação no processo formativo da vida como um todo. Contudo, o que pretendo acrescentar a esse todo, com o tema proposto, é um pouco dessa experiência corporal, que também é uma experiência estética.

Mas, que corpo é esse, exatamente? Que experiência corporal é essa que me traz essa angústia e que permite repensar o meu lugar no mundo? Primeiramente, parece haver uma diferença entre o humano e o corpo, configurando um problema a ser pensado. Haveria tal cisão, tal polaridade entre um e outro? Percebi que tudo isso, que considerava minha humanidade, está distante da experiência corporal, porque o que

⁷ Documentário feito pela British Broadcasting Corporation (BBC), que mostra as habilidades de sobrevivências dos bebês em seus primeiros anos de vida. REVILL, B. **Secret Life of Babies**. Oxford Scientific Films. 2014. Disponível em: <<http://www.dailymotion.com/video/x2ur4d9>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

⁸ O sensível, aqui, tem relação com minha percepção do mundo e da vida, com a minha inserção nesse mundo e as vivências impregnadas nessa realidade corporal, cuja temática será tratada no capítulo 2, desta pesquisa.

encontro na minha Formação Humana, a todo o momento, é um convite a assumir identidades, imagens, representações e o meu corpo é sempre aquilo que não se acomoda, tal como esse texto, onde tenho que me acomodar à condição de mestranda, mas, ao mesmo tempo, quero falar de minha vida.

O que proponho, levantando esse questionamento, é que possamos pensar em quantas coisas escapam, não se acomodam ao nosso processo de Formação Humana, tanto nas escolas como fora delas. Quero convidar o leitor a percorrer comigo algumas indagações que faço, quando penso esse corpo na Formação Humana. Seria, então, o humano a versão de um cogito e o corpo o ser no mundo? Repito: haveria tal cisão, tal polaridade entre um e outro? Compreendendo o ser no mundo a partir de uma analítica existencial, um *Dasein*, ou seja, aquilo que aparece a partir do desvelamento de um ente que, em estado de angústia, passa a perguntar-se pelo seu ser, em uma perspectiva do cuidado e da responsabilidade.

Contudo, caro leitor, convido a frequentar essa escrita horizontal habitando as minhas lentes. Se essa pesquisa será julgada como ciência ou literatura? Se fazer uma coisa é necessariamente excluir a outra? Não sei exatamente o quanto isso importa. Ainda assim, infelizmente, atinge uma pequena massa intelectual.

Por isso, peço desculpas ao leitor acadêmico por tamanha “intromissão” da minha parte, mas, ao mesmo tempo, faço um convite ao leitor desinteressado, poético ou até mesmo literário, para também habitar essas páginas mornas, nem sempre tranquilas, mas que gostariam de acolher o corpo do leitor.

INTRODUÇÃO

Refletir o ser no mundo, a partir da habitação em um corpo na Formação Humana é, de fato, a proposta dessa pesquisa, mas para isso é necessário percorrer pontos importantes da nossa história, da qual estamos impregnados e que, por isso, torna tão complexo o nosso assunto em questão.

Ao sermos lançados aqui, no mundo, por vezes, deparamo-nos com algumas questões como: de onde viemos? O que estamos fazendo aqui? Essas e outras inúmeras questões sobre a existência do ser permeiam a nossa história e intrigam pensadores, pesquisadores, cientistas, artistas, entre outros. Pensando a partir da Filosofia, podemos afirmar, então, que ela nasce com o homem, já que este, desde a aquisição da linguagem, está sempre perguntando sobre as coisas, pois, segundo Ribeiro (2008, p. 10), “a Filosofia nasceu como exatamente o exercício de perguntar “o que é isso ou aquilo?”.

A Filosofia, ao dar lugar à Grécia como ponto de partida para toda construção do pensamento filosófico, permite-nos um breve início, a partir deste momento, mesmo Ribeiro (2008) afirmando – e nós concordamos com ele – que: “A localização privilegiada dos gregos na história da Filosofia é uma construção artificial, não se impõe por necessidade natural.” (RIBEIRO, 2008, p. 12).

Inicialmente, a curiosidade pelo saber fez com que os homens explicassem o mundo a partir de crenças supostamente “irracionais” como: mito, religião e poesia, e essa forma de ver o mundo representava a verdade. Mas alguns gregos, cansados de ter suas questões pautadas nesse modo de saber “irracional”, transformaram a sabedoria naquilo que somente a razão em busca da verdade conseguia explicar (RIBEIRO, 2008). A partir daqui, surge o conhecimento filosófico e o pensamento ganha uma força ainda mais separatista, não só em relação ao mito, mas na forma como construímos o conhecimento e, posteriormente, a ciência, afastando-se do mundo que tenta compreender.

O que segue, subsequentemente, é uma possibilidade de abertura para habitarmos aquilo que Nietzsche (2007) percorreu muito bem, ao questionar o pensamento, o conhecimento e a ciência, a partir das regras da razão, ideia que sustenta a tradição do pensamento filosófico, fazendo com que, a contar disso, o ser construísse uma ilusão, que possibilitasse suprimir suas vontades.

Nietzsche foi um pensador que se ocupou de refletir sobre a vida, no sentido daquele que defendia, antes de tudo, a supremacia da

existência. Nessa perspectiva, foi um extemporâneo em relação ao século da ciência, que objetificava a vida, mais do que vivê-la. Para ele, a sustentação desse pensamento tradicional serviria apenas para afastar o ser da vida. Como explica Sangioovanni (2008, p. 35): “A oposição razão/sentimentos, para Nietzsche, foi o grande erro deste pensamento ocidental, não somente condenando a arte, mas, também, o ser humano a uma vida submetida a normas racionais e morais que lhe são alheias”.

A questão não é escolher uma coisa ou outra, isto é, ou se fala da vida por mitos ou pela razão. O que presenciamos, ainda hoje, é o reflexo dessa forma separada de como construímos nosso conhecimento sobre ser: ou se é bom ou mal, ou se é um amigo ou um traidor. A questão é: onde existe um ser mitológico, também existe um ser racional; onde existe um amigo em potencial, também há um traidor em potencial; e aqui parece estar à grandeza desse ser que chamamos de humano, até porque ser uma coisa não apaga a outra, pois isso tudo habita o ser.

E com todos esses questionamentos filosóficos - tradição, mito, razão -, vimos perder-se na história o lugar em que tudo isso vive, ao mesmo tempo, a saber: o corpo. Não estamos falando de um corpo puramente fisiológico, mecânico; estamos falando de um corpo que incorpora, sente e vive todas as questões de um ser no mundo. E esse mesmo corpo vem agindo e reagindo a essas construções fragmentadas do conhecimento.

Pensando na Formação Humana a partir da Filosofia da Educação, ou seja, em formar um humano para vida, o que vemos são, cada vez mais, corpos gritando – com seus comportamentos e com as inúmeras e novas doenças – numa linguagem que ninguém aprendeu a falar, ou melhor, muitos nem a percebem. Em outras palavras, existe uma ambiguidade no humano, em que tudo que se mostra e comporta aquilo que não se mostra, ou seja, um “outro” lado e esse ambíguo, esse “estranho” também nos habita – o estranho aqui, tem uma conotação sexual de um impulso desejoso, ou ainda, de um excitamento espontâneo. Nós percebemos esse estranho através dos afetos que atravessam, perfuram um corpo poroso, ou seja, aberto ao mundo que nos chega. Essa ambiguidade encerra a possibilidade de um “si”, pois aquilo que nos afeta – o estranho – carrega uma publicidade⁹.

Esse estranho parece desvelar-se no corpo; a relação com o outro e com o mundo causa coisas no corpo. É comum estarmos na relação com o mundo vendo, ouvindo, Tateando, degustando, cheirando uma

⁹ Essa questão será tratada no capítulo 1.

coisa e sentindo outra coisa “estranha”. E isso que é sentido – o “estranho” – não comporta o que está sendo vivido, a partir de nossos órgãos sensoriais com mundo, ou seja, não comporta uma experiência empírica. Existe, nas relações, sempre aquilo que não se encaixa, que é da ordem desse estranho não dito. Não se diz sobre o “estranho”, ou melhor, não se conceitua, mas ao se permitir ou autorizar o “estranho”, alguma coisa muito interessante acontece. Podemos dizer que, nesse momento, o ser ganha presença, “dá as caras” para viver e estar nessa experiência mundana, e fazer o que viemos fazer aqui: viver uma experiência na condição deste que chamamos de humano e que não se restringe a um emaranhado de enunciados e representações.

Com isso, abrimos alguns questionamentos que irão habitar essa pesquisa para pensar o corpo na Formação Humana: que corpo é esse? Como a angústia permite-nos repensar o ser no mundo? Isso que chamamos de humano é diferente do que chamamos de corpo? Seria o humano a versão de um cogito e o corpo ser no mundo? Se isso que chamamos de humano estiver próximo da versão de um cogito, como poderíamos falar de Formação Humana na Filosofia da Educação?

Até que ponto uma Pedagogia do humano favorece ou interdita o corpo como ser no mundo? Juntamente com isso, queremos retomar aquilo que, lá em Freud já se fazia presente, para pensar o nosso envolvimento com o mundo - a sexualidade¹⁰ -, mas, no texto em questão, por um olhar fenomenológico e por Merleau-Ponty. Entendendo rapidamente por sexualidade um corpo que é sempre falta de ser. E, então, outra questão aparece: a Educação favorece ou interdita a sexualidade? E a hipótese é: ela interdita aquilo que poderia ser, o que eu chamo de: “a minha experiência”.

Em certa medida, também caberia à Filosofia da Educação tomar para si um pouco mais da tarefa de pensar a inserção na ambiguidade das experiências humanas, ao pensar o humano, o ser no seu processo de formação.

Para isso, partimos do marco teórico de Merleau-Ponty, nomeadamente, da obra *Fenomenologia da Percepção*, sobretudo, da primeira parte do livro, onde Ponty faz uma análise crítica sobre o conceito de corpo, para daí significar sobre a experiência corporal. Essa significação interroga o corpo como possuidor de um sentido, que se revela nas relações com o outro e com mundo, ou seja, um lugar em movimento criador de sentido que se configura pela vivência corporal.

¹⁰ Essa questão será tratada no capítulo 3.

Deste modo, quando Merleau-Ponty se refere à percepção¹¹, não se refere a uma representação mental, mas a sim à experiência, isto é, a experiência perceptiva é, ao mesmo tempo, uma experiência corporal.

Merleau-Ponty retoma a fisiologia, a motricidade, o corpo, a experiência corporal que carrega a experiência perceptiva como um movimento que é pré-reflexivo e possuidor de inteligência, tratando-se de um corpo fenomenal. Sendo este desconsiderado pelo próprio pensamento ocidental, um corpo que vai padecer e da alma que deve ser cuidada, pois alcançará um lugar muito melhor que esta realidade material, onde o meio para esse fim parece ser a razão. Segundo Muller (2001), Merleau-Ponty, quando fala em retorno à experiência perceptiva:

[...] tem em mente é uma radicalização da postura crítica. Trata-se de uma renúncia aos prejuízos acerca dos fenômenos, em benefício de uma descrição que, ao reconhecer a inalienabilidade da experiência, busque nessa condição a maneira segundo a qual os fenômenos passam a existir para mim (MULLER, 2001, p. 24).

Portanto, não se trata de afirmar um fenômeno pelo fenômeno em si, mas sim a experiência que tenho dele. Não posso falar sobre “maçã” sem nunca ter tido nenhum tipo de experiência com essa fruta, a não ser através de alguém, ao relatar a própria experiência elucidada com a maçã. Logo, se maçã não passa pelo meu corpo, impossibilita que isso faça algum sentido para mim.

Sendo assim, apresentaremos, sucintamente, a estrutura da dissertação, oferecendo ao leitor, neste momento, um quadro geral no qual se desdobra o problema de pesquisa.

No primeiro capítulo, destacamos, inicialmente, um conceito-chave dentro da Filosofia da Educação, a saber: a Formação Humana. Em seguida, apresentamos a Fenomenologia e a Hermenêutica como sendo um lugar possível à construção dessa pesquisa. Partimos da trajetória de Husserl, o qual deu início a esse pensamento fenomenológico e do percurso que faz sobre o mundo da vida como sendo um campo intuitivo à experiência sensível do mundo, no qual deveríamos retornar, destacando a temporalidade dos aspectos

¹¹ Merleau-Ponty não se refere à percepção como aquilo que foi decodificado pelos órgãos sensoriais, mas a uma intencionalidade que é, antes de tudo, manifestada no corpo. Esse conceito será melhor desenvolvido no capítulo 2.

perceptivos do mundo. Fazemos esse movimento com interesse de situar a Fenomenologia na história.

Em um terceiro momento, apresentaremos, brevemente, a trajetória de Heidegger como aluno de Husserl e o momento em que ele se distancia do mestre, e propõe a Hermenêutica do *Dasein*, ser-aí. Adentrando a Hermenêutica de Heidegger, diálogo com Hans-Georg Gadamer, que também sofreu influências do seu mestre, ao pensar o conceito de Hermenêutica Filosófica, e que nos auxiliaram a pensar essa postura hermeneuta com a qual nos identificamos. Finalizando, apresentaremos a Fenomenologia de Merleau-Ponty e seu conceito de mundo vivido. Tendo este também lido Husserl, igualmente, toma certa distância da sua Fenomenologia, lançando mão do conceito de *Dasein* de Heidegger para pensar o mundo vivido.

No segundo capítulo, detemo-nos na compreensão de Merleau-Ponty acerca do corpo, situando o leitor no lugar ao qual expressamos nosso tema. Nesse momento da escrita, debruçamo-nos sobre o texto, fazendo do meu próprio corpo a experiência que tenho, de como Ponty compreende o corpo e o importante papel da percepção na compreensão do mesmo. Propomo-nos a estar com o autor, pensar com ele, perguntar a ele e ao leitor. Ao mesmo tempo, buscamos, de forma bastante conceitual, explorar como Ponty chega a essa ideia de um corpo pré-reflexivo e, concomitantemente, possuidor de inteligência. Em seguida, apresentamos o corpo como sendo a única possibilidade de existência humana e em quê exatamente isso implica. Mais adiante, discutimos a percepção como ato corporal, no sentido de uma percepção dos sentidos apreendida pelo corpo, sendo a experiência perceptiva, ao mesmo tempo, experiência corporal. Procuramos culminar esse capítulo anunciando o corpo como expressão criadora.

No terceiro capítulo, após ter percorrido as questões consideradas relevantes à compreensão do tema, deslocamo-nos para pensar aquilo que Merleau-Ponty tentou desvelar sobre a sexualidade, na intenção de indagar: quando, na Formação Humana, olhamos para o estranho que nos atravessa, que nos captura, no sentido daquilo que nos afeta para o bem e para o mal? Como seria pensar a autorização da sexualidade na Educação? Compreendendo por sexualidade, novamente, um corpo que é sempre falta de ser, sempre nos questionamos: do que estamos fugindo ao pensar a Formação Humana? E, segundo nossa hipótese, é: do estranho, do sensível, do estético, da arte, da sexualidade. Parece haver um perigo na arte, uma desordem que ameaça toda a ordem sistematizada pela razão e o mesmo parece ocorrer com a sexualidade.

Mais adiante, retomamos um lugar, o qual julgamos ser de extrema importância para pensar todo esse questionamento, a saber: o lugar do corpo na cultura, na tradição. Contudo, pensando: como isso reflete na forma com a qual lidamos com o corpo na atualidade? Para, então, discutir de forma mais apropriada o lugar do corpo no processo de Formação Humana.

CAPÍTULO I

FENOMENOLOGIA E HERMENÊTICA: UM LUGAR POSSÍVEL PARA PENSAR A FORMAÇÃO HUMANA

Este capítulo é um convite ao leitor a conhecer a História da Fenomenologia. Diante disso, propõe-se a apresentar, sobretudo, a Fenomenologia, a partir dos estudos de Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) e, por fim, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), considerando algumas especificidades em cada um destes horizontes filosóficos. Igualmente, discorrendo sobre a Fenomenologia e a Hermenêutica como possibilidades de diálogo com a Educação para pensar a Formação Humana.

Nesse ritmo, consideramos significativo trazer ao leitor, inicialmente, nosso entendimento a respeito da Formação Humana.

1.1 FORMAÇÃO HUMANA: CONCEITO-CHAVE NA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Pensar a Formação Humana é de profunda importância para refletir os caminhos pelos quais estamos percorrendo a Educação, sendo um conceito que nos mobiliza a refletir com quais bagagens as crianças, jovens e adultos entram na Educação Escolar, quais eles deixam por hora, abandonam ou carregam para que façam parte de suas histórias? Do que esses sujeitos se impregnam e incorporam para desabrochar suas vidas?

A Filosofia da Educação ocupa-se com o tema da Formação Humana de modo fundante, porque os humanos não nascem “prontos”, a bem da verdade, nunca se tornam prontos, mas inspirada na obra arendtiana, a Filosofia da Educação tem uma tarefa constante de educar, em face dos constantes nascimentos dos humanos, pois “[...] a Educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana, que jamais permanece tal qual é, porém se renova continuamente através do nascimento, da vida de novos seres humanos.” (ARENDT, 1992, p. 234).

Não pensamos a Filosofia da Educação como um lugar único para tratar o conceito de Formação Humana, mas um lugar que propõe refletir essa questão, ocupando o cenário daquele que produz algumas ferramentas para uma “postura refletida”, e não mais de uma racionalidade meramente instrumental (FLICKINGER, 1998, p. 17).

Sob tal orientação, “refletida” significa um movimento de fletir-se sobre si mesmo, de modo crítico, para alcançar algum sentido formativo.

Essa postura requer uma autocrítica daquele que a incorpora, não cabendo, portanto, respostas rápidas, apressadas, definitivas sobre coisas que circundam o humano no seu processo de formação. A vida é, já, um fluxo aberto e não estanque. Ao mesmo tempo, acaba por debater-se com modos de ser no universo escolar, no qual a Filosofia da Educação tem participação maior. É preciso uma abertura e até mesmo uma entrega aos múltiplos olhares e vozes que falam desse mesmo outro, que se dá pelo distanciamento que fazemos de nós mesmos. Como sugere Flickinger (1998, p. 18): “Através da perspectiva alheia, somos forçados a revisar a legitimidade de nossa própria postura, tendo de fundamentá-la com muito mais rigor”.

Pensamos, ao mesmo tempo, estar incorporados por uma postura ética ao pensar a Formação Humana, entendendo por ética aquilo que assegura modos de ser. A experiência de estar com o outro passa pelo corpo do Educador e isso pressupõe uma ética grafada com *êthos*, no sentido de morada, abrigo, onde se supõe um lugar para todos, onde se asseguram modos de ser, e não somente de uma ética grafada com *éthos*, no cumprimento de uma regra ou lei (MULLER-GRANZOTTO, 2007)¹². De acordo com Muller-Granzotto, (2007, p. 17, grifo do autor), ética (*éthos*) entende-se por uma “postura de abertura e acolhimento àquilo que se manifesta como motivação mundana, como algo “outro”, é a acolhida àquilo que é da ordem do estranho.

Queremos dizer que os sujeitos em formação são inseridos culturalmente e essa inserção se faz por valores éticos (*éthos*), morais, pela tradição, pela arte, mas também se faz pela singularidade de cada ser e todos outros fatores que constituem modos de ser e compreensões de mundo no humano que, por conseguinte, requer essa postura ética (*êthos*) de um lugar que possa acolher, para então, conversar e estar-com-o-outro.

¹² Segundo Muller-Granzotto (2007, p. 17), “essa postura esta cunhada pelo uso do ermo *êthos* (com a letra *eta* inicial, que em grego se escreve), o qual era empregado pela cultura helênica em seus primórdios para significar “morada, abrigo, refúgio”, lugar onde somos “autênticos e despidos” de defesas, onde estamos protegidos, abrigados, e podemos receber o outro. Emprego esse que não se confunde com aquela da expressão *éthos* (com *épsilon* inicial e cuja a grafia em grego é), o qual designa nossa adesão deliberada a uma regra ou padrão de comportamento social”.

O conceito de Formação Humana permite-nos a abertura para pensar o outro na sua totalidade, ou seja, permite-nos estar com o impensável, ou melhor, com aquilo que escapa da nossa cognição, aquilo que não controlamos, como por exemplo, o aluno que não aprende Matemática, por melhor que seja o Professor, ou aquele que não se socializa, apesar das inúmeras demandas e esforços externos. Por isso, um conceito tão caro à Filosofia da Educação - a Formação Humana -, não se faz somente nas escolas, mas, antes de tudo, faz-se em uma inserção no mundo da vida.

A Formação Humana está investida das tensões entre natureza e cultura, ou seja, está investida das tensões daquilo que é singular, próprio, natural que, de alguma forma, escapa e parece não se fundir com a cultura, portanto, tencionam-se e coexistem no mundo.

Com isso, podemos ver o quão aberto é o conceito de Formação Humana como aquilo que está à deriva, em curso, em devir, assim como o próprio humano. Dizendo de modo ainda mais enfático: formação é do humano; o humano está em formação. Formação tem sentido vasto, que se inicia na relação, ou seja, na inserção do homem no mundo, que requer amplitude e abertura do ser para o mundo, no sentido de autoformar-se e isso sugere “um” ir sempre ao encontro de si, do outro e do mundo.

Então, nada mais originário do que pensar sua própria Fenomenologia.

1.2 APRESENTANDO A FENOMENOLOGIA

Primeiramente, cabe dizer que a Fenomenologia se apresenta como um lugar possível para pensar essa pesquisa, por ser um método que busca desconstruir toda separação das coisas do mundo construída pela metafísica tradicional e enfrentada por Martin Heidegger, em sua obra maior, de 1927¹³. Antes de tudo, trata-se de um lugar, estilo, método do qual me impregno e vivo na carne para falar de um tema. Mas para ocupar um lugar acadêmico e fazer aquilo que intenciono: que é estar com o outro, na pesquisa, na clínica e, em algum momento, em sala de aula, faz-se necessário percorrer alguns conceitos. Mas que esse

¹³ Conforme, especialmente, Vattimo (2002), ou ainda, os parágrafos 5, 6, e 7 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger apresenta a temporalidade como elemento fundante de sua Ontologia – que “só é possível como Fenomenologia.” (HEIDEGGER, 2005, p. 66).

percurso possa ser feito em forma de conversa, com uma conotação perceptiva, e não puramente conceitual. Nesse sentido, Skliar (2015) provocou-nos com o seguinte questionamento: “Pode uma pesquisa conversar de verdade com uma pessoa de forma conceitual? Posso apresentar-me na relação, na conversa com o outro de forma conceitual?” (Informação verbal)¹⁴.

Diante disso, para apropriarmo-nos desse lugar, faz-se necessário percorrer, mesmo que de forma bastante breve, o contexto histórico desse termo, para então compreender o uso que iremos fazer do mesmo.

Segundo Capalbo (1984), o termo Fenomenologia¹⁵ foi usado, pela primeira vez, por J. H. Lambert, em 1764, como a Teoria das Aparências ou a Teoria das Ilusões, pois denotava uma visão falsa da realidade. Esse termo também aparece com Kant, em uma carta enviada por ele à J. H. Lambert, retomando o termo como uma Fenomenologia Crítica. E é com Hegel, em sua obra de maior destaque, intitulada *A Fenomenologia do Espírito*, em 1807, que a Fenomenologia adquire caráter filosófico e metodológico.

Vale ressaltar, também, alguns pontos importantes do pensamento de Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano (1838-1917), um pensador que contribui, de forma significativa, para o pensamento daquele que, mais tarde, ganharia o título de fundador do movimento fenomenológico na Alemanha, a saber: Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), que imprimiu um novo significado ao termo Fenomenologia. Franz Brentano foi Professor de Filosofia de Edmundo Husserl, de onde este emprega e critica o termo intencionalidade de seu mestre, que é de grande importância para compreender a Fenomenologia de Husserl.

Franz Brentano, tentando estabelecer um conhecimento válido, inicia seus estudos sobre a consciência e considera a mesma como um substrato conciso das vivências de um ser, denominando-as de “fenômenos psíquicos” e, portanto, intencionais.

¹⁴ Frase dita por Carlos Skliar, Professor da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), em um Seminário oferecido pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), no auditório de CFH, no ano de 2015, intitulada: “A questão do contemporâneo na Educação: novos e velhos problemas para pensar a alteridade”.

¹⁵ Essas referências ao contexto histórico da Fenomenologia também podem ser encontradas em Inwood (1997), Abbagnano (1998) e Dartigues (2005), outra apresentação para o termo Fenomenologia.

O pensador teve seus estudos voltados para a Psicologia, mais especificamente aos fenômenos psíquicos. Brentano denominou por fenômenos psíquicos uma orientação espontânea e intuitiva que se impunha aos atos, contrário à forma como Wundt concebia o objeto do conhecimento como sendo “decorrência exclusiva da ação de atos mentais da associação.” (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 33). Não seria esse fenômeno resultado da associação de suas partes, mas sim um todo dotado de sentido, que Brentano nominou de intencionalidade (MULLER-GRANZOTTO, 2007). A intencionalidade, então, indica uma direção da consciência para o mundo. Segundo Muller-Granzotto (2007):

[...] intencionalidade designa a “participação psíquica” da consciência nos modos de “doação de sentido” (*Sinngebung*), que são potencialidades de correlação entre conteúdos atuais e inatuais, tais como essas correlações se oferecem no mundo em geral (MULLER-GRANZOTTO 2007, p. 46, grifo do autor).

Brentano põe em xeque um conhecimento com bases exclusivas no exercício superior da razão, por reconhecer a autonomia dessa faculdade pré-mental, intuitiva, sensível, possuidora de uma “inteligência” capaz de orientar os atos de um ser. Os fenômenos psíquicos são rastros de um fundo de vivências que retornam na atualidade, orientando um futuro possível. Para Brentano, a intencionalidade seria essa capacidade de antever um dado.

Husserl corrobora e elogia essa definição elaborada por Brentano, porém não acredita que as ocorrências desses fenômenos fossem exclusivas de um ego “psicofísico”¹⁶, e sim, conforme explica Muller-Granzotto:

Que os fenômenos de que se ocupam as ciências têm um caráter público, são potencialidades que o mundo ele mesmo revela, razão pela qual Husserl passa a chamá-los de essências – no sentido em que se diz que uma essência é uma “forma” partilhada por muitos, comum a muitos e, por

¹⁶ Entendido, por ego psicofísico, um eu mesmo como existente empírico (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 33).

muitos, passível de observação (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 33, grifo do autor).

A diferença era que Brentano acreditava que os objetos intencionais eram existentes na consciência; já Husserl acreditava que esses objetos intencionais eram existentes no mundo, o mundo da vida¹⁷ (*Lebenswelt*). Para Husserl, não se trata de estudar a nossa consciência das coisas no interior da mente, mas sim o que aquele que crê e, um objeto quer dizer sobre ele, qual o papel que a conceituação dos objetos desempenha na experiência humana compartilhada (MATTHEWS, 2010). Sendo os objetos, para Husserl, ideias compartilhadas em um campo de possibilidades, seriam então, nesse sentido, transcendentais a cada psiquismo. Em outras palavras, são doações do mundo a cada psiquismo.

Husserl vincula a noção de transcendência às inatualidades, isto é, somos constituídos por vivências e, se já foi vivido, encontra-se em um fundo temporal (inatural), ou seja, não é mais “meu”, e sim do mundo. O fato é que sempre que estamos diante de qualquer ato (ação), rastros desse fundo de vividos retornam na atualidade. Em outras palavras, isso que retorna são doações do mundo, ele mesmo – transcendentais.

A partir daí, Husserl caminha para estabelecer um movimento ou um método que influenciará outros autores, na forma como o mesmo emprega a Fenomenologia.

1.3 O MUNDO DA VIDA

Pensar o mundo da vida, em Husserl, o retorno as coisas mesmas, é uma tarefa bastante ampla, dado o contexto em que surge a Fenomenologia husserliana: em meio à crise cultural do conhecimento e da própria Filosofia (GUIMARÃES, 2012). Mas podemos, de início, trazer a definição do pensador para, a partir daí, debruçarmo-nos sobre a complexidade avistada. Segundo Husserl, mundo da vida (*Lebenswelt*) seria o mundo anterior a qualquer conhecimento lógico, científico. No retorno ao mundo da vida, teríamos a experiência. Segundo Husserl (1970, p. 48 apud FERRAZ, 2004, p. 357), o *Lebenswelt* “constitui o solo de toda operação de conhecimento e de toda determinação científica”. Husserl faz crítica a um mundo puramente objetivado pela

¹⁷ Esse conceito será tratado no subcapítulo da sequência.

ciência, contudo, de nenhuma forma a refuta, mas sim, apresenta o mundo da vida como possibilidade para também pensar aquilo que denominamos ciência.

Feito isso, descreveremos alguns pontos importantes da vida de Husserl, bem como seus principais conceitos fenomenológicos.

Edmund Husserl nasceu em 1859, no dia 08 de abril, em Prossnitz, uma pequena cidade da Moravia, no antigo Império Austríaco, hoje conhecido como Prostějov, na República Checa. De acordo com Kelkel e Scherer (1954), Husserl era um menino sonhador e mostrava-se bastante desatento às aulas, em seus estudos secundários. Amante da Matemática e das Ciências, pôs-se a estudar e termina seu ciclo secundário, com mérito, em 1876. Coursou diversas disciplinas na Universidade de Leipzig, porém, em 1878, investe seus estudos na Matemática e se muda para Berlin, influenciado por Matemáticos famosos de sua época.

A Filosofia sempre encantou Husserl e, em 1884, em Viena, sob a influência de Franz Brentano – o qual propunha uma Psicologia Descritiva – é factualmente vocacionado à Filosofia. Husserl tinha uma grande admiração pelo seu mestre e essa relação ganha corpo além da academia, tornando-se uma grande amizade. Porém, como um bom crítico e inquieto intelectual, Husserl inicia suas produções acadêmicas com as *Investigações Lógicas* (1900/1901), instante em que nasce a Fenomenologia, uma obra filosófica e crítica ao psicologismo – marcante na apresentação deste novo modo de fazer Filosofia¹⁸. Aprofundando, a partir daí, seus estudos na Fenomenologia que tinha por objetivo resgatar uma Filosofia, cujo desejo era “voltar às coisas mesmas.” (KELKEL; SCHERER, 1954).

Husserl foi um pensador com uma visão bastante ampla da vida na sua totalidade. Foi sensível o suficiente para perceber que o humano não poderia ser visto apenas sob o ponto de vista de uma Ciência Exata.

Apropriou-se das inovações realizadas por Descartes e Kant, e do melhor que havia na tradição para oferecer, a partir da Fenomenologia, um novo postulado à Filosofia ocidental:

O conhecimento e a consciência do mundo são sempre o conhecimento e a consciência de *alguém*, como já haviam lembrado Kant e Descartes. Este argumentara que toda concepção

¹⁸ Ver a resenha crítica de Paulo Cesar Gil Ferreira, da tradução, no Brasil, desta obra capital de Husserl.

sólida do mundo deve-se fundamentar no conhecimento de nossa própria existência como seres pensantes, como sujeitos (é o *cogito* cartesiano: “Penso, logo existo”). Kant ressaltara, de modo semelhante, que o “penso” deve acompanhar todas nossas representações, ou seja, que uma representação das coisas deve ser uma representação *para alguém* (MATTHEWS, 2010, p. 14, grifos do autor).

A Fenomenologia, para Husserl, tem o caráter de uma ciência rigorosa, mas não exata, tendo a tarefa de desvelar a essência “dos conceitos usados nas várias formas de consciência que temos do mundo ao nosso redor” (MATTHEWS, 2010, p. 14). É ocupando-se dos fenômenos¹⁹ mesmos ou daquilo que aparece que a Fenomenologia irá se fazer, a partir do retorno às coisas mesmas. Nesse sentido, o retorno às coisas mesmas, como referimos, é a própria “redução fenomenológica”, a qual nos apresenta Husserl (1986) como sendo o modo de ser da Fenomenologia, na captura do fenômeno. Ou seja, a redução fenomenológica é o passo primeiro para o esclarecimento do fenômeno ou de sua apreensão mesmo.

Contudo, não se trata de um empirismo, não se ocupa de como é o mundo de forma objetiva, o que solicitaria dados capturados por observação e experimentação, mas está preocupado em como as coisas aparecem para nós como existentes em um mundo.

Mas para compreender melhor, cabe demarcar o momento em que Husserl se distancia do psicologismo, deixando para trás a ideia de uma Ontologia tradicional e lançando mão de uma discussão exclusivamente intencional.

Husserl, ao romper com a visão brentaniana de intencionalidade, está rompendo com a ideia de que “aquilo” que é antevisto (intencional) é algo da consciência. E acrescenta que antever um dado, intencionar uma orientação futura, não é uma doação puramente da consciência, mas uma potencialidade oferecida pelo mundo. Portanto, intencionar “significa tender por meios de conteúdos dados a conteúdos não dados.” (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 46). Esta é uma

¹⁹ Segundo Abbagnano (1901, p. 437), fenômenos no horizonte da Fenomenologia seriam: “1) aparência pura e simples (ou fato puro e simples), considerada ou não como manifestação da realidade ou fato real; 2) objeto de conhecimento humano, qualificado e delimitado pela relação com o homem; 3) revelação do objeto em si”.

diferença significativa para a Fenomenologia husserliana: o mundo aqui tem força de significação. A partir de conteúdos atuais, podemos acessar conteúdos inatuais no mundo, ou seja, os conteúdos temporais. Husserl, diferentemente de Brentano, acreditava que esses conteúdos inatuais (passado e futuro) não são imanentes à consciência, e sim pertencentes ao mundo e, por isso, considerados transcendententes. Segundo Muller-Granzotto:

Husserl levará em conta a inaturalidade desses fenômenos, o que lhe permitirá reconhecer a transcendência deles e, conseqüentemente, a publicidade a consciência e dos objetos por ela visados. Os objetos intencionais, a partir de então, serão considerados por Husserl vividos intersubjetivos. O que repercute na maneira como ele passará a entender o sentido e a tarefa da Psicologia descritiva: em vez de Psicologia, Fenomenologia; em vez de descrição, uma eidética (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 48).

Husserl vai mais além em sua crítica a Brentano e reposiciona, a seu ver, a ideia de fenômeno psíquico – que para Brentano denotava uma sorte individual, bastante próxima de uma visão Aristotélica (MULLER-GRANZOTTO, 2007). Aristóteles considera a psique como pertencente às ciências naturais, sendo seu estudo fundamental para se alcançar a verdade, define a psique como princípio de “individuação”, lugar de realização de todo potencial singular de cada ser (ARISTÓTELES, 1991). Isto é, assim como para Aristóteles a percepção estava ligada aos nossos órgãos sensoriais – responsáveis por transmitir informações ao cérebro e este, por fim, decodificá-las –, para Brentano, o fenômeno psíquico era algo da consciência.

Para Husserl, o fenômeno psíquico passará a ter um caráter público, a publicidade da consciência. Por exemplo, se eu olhar para uma árvore da janela do meu apartamento em um prédio, lá de cima, consigo ver apenas a sua copa, mas no ato de ver uma copa, está contido tudo o que não posso ver, ou seja, ao perceber uma copa, imediatamente posso acessar a ideia de árvore. Cada parte percebida, anuncia mais do que a parte mesma contém e esta percepção já está carregada de um sentido – o de árvore, por exemplo –, contudo, para Husserl, há inúmeras formas de transcendência (de doação do mundo, ele mesmo) que não se fixa no exemplo da árvore, entre elas: a imaginação, a comunicação, a percepção, entre outras.

O que faz com que compartilhamos a mesma visão é a disponibilidade de doação do mundo para os vividos, acessível na visão intencional da consciência. É essa publicidade que Husserl vai chamar de essência:

Para Husserl, se é verdade que os conceitos matemáticos são vivências, tais vivências não podem ser consideradas ocorrências individuais, pois não são relativas a cada subjetividade psicológica [...] Husserl passará a considerar os fenômenos psíquicos intuídos não mais como formas que habitariam um “indivíduo atual”, mas como “inaturalidades doadas pelo mundo e, portanto, passíveis de serem compartilhadas”, as quais chamará de “vividos essenciais” [...] ou, simplesmente, “essências” (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 49-50, grifos do autor).

Se para Husserl intencionar é visar àquilo que não é dado na relação com o objeto, ou seja, visar o inatural, ele dirá também que esse movimento é o mesmo que visar à transcendência. “Husserl introduz, então, a tese de que os objetos intencionados são transcendentos aos atos que os visam.” (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 47).

As coisas são, enquanto coisas da experiência e, essas coisas existem como conteúdo atual e próprio da percepção. A percepção é um elemento fundamental para pensar a transcendência do objeto.

Para Merleau-Ponty (2014), a percepção dá-se pelo percebido e esse percebido só é possível pela percepção. Tudo que temos por conhecimento e construções de verdades passou primeiro pela percepção que tivemos de “alguma coisa”. Um objeto só é para mim, a partir de uma “série aberta de experiências possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 286), sendo que, em cada percepção singular, parece existir uma transcendência de sentidos que lhe é próprio e que tem relação com a potencialidade do mundo, ele mesmo. A experiência transcendental está carregada de uma totalidade por estarmos inseridos no mundo da vida, anunciando aquilo que não se encontra, mas que já está carregada de um sentido (HUSSERL, 1980). Isso que intuímos – a visão das essências – referem-se ao sentido do ser do fenômeno.

Husserl quer, com isso, nos levar ao nascimento universal das significações, que são estruturas universais da vida intencional, e o ato que nos conduz a isso é a redução fenomenológica (CAPALBO, 2008), tal como sinalizamos anteriormente. A redução (*epoché*)

fenomenológica coloca em suspensão o conhecimento já construído. Em outras palavras, refreia as concepções teóricas²⁰. Fazer a *epoché* é refrear todas as construções já feitas sobre determinada realidade. Segundo Husserl, assim, chegaríamos ao fenômeno ele mesmo, ou seja, ultrapassaríamos sua [mera] aparência.

Esse momento denota a importância de um exercício interpretativo, hermenêutico, de um estar com o fenômeno para compreender os significados que o mesmo propõe (SILVA, 2009).

O que a Fenomenologia propõe como estilo, lugar, método é declarar as estruturas em que a experiência acontece e permitir que, ao descrever as experiências, suas estruturas universais apareçam.

É inserido no mundo da vida, adentrado na vivência da crise cultural de sua época (século XX), que Husserl ensaia seus escritos, na tentativa de restituir as ciências da natureza. É a partir da forma como Husserl percebe seu mundo vivido naquele momento, a forma como esse vivido se manifesta em sua consciência, que o autor caminha na constituição de seu pensamento.

Por isso, ao dizermos que nos investimos, impregnamos, incorporamos o método fenomenológico, queremos dizer que o entendimento construído, nessa dissertação, estará diretamente ligado ao modo como esse questionamento sobre o corpo se apresenta para nós. Segundo Merleau-Ponty (2014, p. 03), “eu não posso pensar-me como parte do mundo, como simples objeto da Biologia, da Psicologia e da Sociologia, nem fechar sobre mim o universo da Ciência”. Por isso, colocamo-nos em uma relação de conversa com tudo que já foi dito e como tudo isso se apresenta e ganha corpo nessa pesquisa. Isso só é possível por nossa inserção no mundo da vida, mundo de compartilhamento de sentidos.

1.4 O SER AÍ

Nesse momento, olharemos com mais atenção em como a questão da Hermenêutica Filosófica seria um lugar possível para pensar a Formação Humana.

²⁰ Esclarecemos, aqui, que estamos cientes de toda construção teórica anterior, a respeito da *époché*, na qual aparecem algumas incongruências com a sua Teoria da Intencionalidade, mas que não nos propomos tratar, neste momento.

Para isso, passaremos pelo movimento do pensamento de Martin Heidegger em torno do ser para então compreender esse lugar hermenêutico do qual a formação se alimenta.

O pensamento de Heidegger retoma a Fenomenologia de seu mestre, Husserl, reposicionando-a em relação ao seu lugar na tradição, mediante, agora, o elemento do qual Heidegger não abre mão para pensar a questão do ser, que é a sua temporariedade e que, na verdade, nada mais é que a questão da finitude e da responsabilidade. Trata-se de uma nova perspectiva do *Dasein* (VATTIMO, 2002).

Heidegger utiliza-se da Fenomenologia como sendo um método que revela como as coisas são em cada aparição e isso resultaria em ver essa mesma coisa por diversos olhares, ângulos e perspectivas. A isso que se mostra, que aparece, Heidegger chamará de verdade (*alethèia*), porém, se essa mesma coisa que se mostra guarda a possibilidade de ser vista por inúmeras formas, e isso que se mostra ele caracteriza como verdade, significa que essa verdade assume um caráter provisório, portanto, relativo a cada aparição (FERREIRA, 2012). Verdade como aquilo que aparece de uma relação, sendo uma possibilidade de ser, revelando possibilidades de existência. Nesse sentido, a temporariedade do ser expõe sua possibilidade de ser outro, como ente, sendo o mesmo dele, destruindo a metafísica tradicionalmente posta na tradição. A imutabilidade do ser é radicalmente questionada, porque agora apenas se pode dizer do ser, do ente, que é um eterno transformar-se. O problema, também diagnosticado em Heidegger, é o de que o ser tem se esquecido de sua própria vinculação com a possibilidade de ser ente perspectivado.

Quando Heidegger busca pelo sentido do ser, a partir de uma Ontologia²¹, faz isso por uma investigação fenomenológica, o que “resulta” dessa investigação é de caráter hermenêutico. Isto é, a Fenomenologia possibilita uma Ontologia da compreensão, ou seja, possibilita um estudo para compreender o ser, e isso só é possível por uma relação de estar com o ser, sendo a Hermenêutica um instrumento próprio da existência fáctica do homem. A facticidade é o elemento que dá a essência do homem, sendo essa ideia fundacional de Heidegger tomada como “ser para a morte.” (HEIDEGGER, 2005, p. 34)²².

Heidegger faz um desvio naquilo que Husserl compreende por “intencionalidade, suspensão e o encontro com as coisas mesmas.” (CASANOVA, 2010, p. 44). Na Fenomenologia husserliana, a

²¹ Lembremos que: “A Ontologia só é possível como Fenomenologia.” (HEIDEGGER, 2005, p. 66).

²² Ser e Tempo - Parte II.

intencionalidade – conceito-chave da Fenomenologia – da consciência está direcionada para algo, como vimos acima, e enfatiza a própria experiência que temos da realidade na forma de ver os fenômenos, sendo um método que se utiliza da percepção ou intuição, já que as essências possuem um caráter público e são doações do mundo, ele mesmo. E a redução fenomenológica seria o caminho para se chegar ao fenômeno, ele mesmo.

Husserl, ao propor o lema de volta às coisas mesmas, revela que, de acordo com Casanova:

Esse lema não designa um esforço primário por apreender as coisas tal como elas se mostram imediatamente, sem qualquer inserção do sujeito cognoscente e da estrutura do conhecimento. Ao contrário, ele indica muito mais o resultado do empenho por abandonar o modo como inicialmente nos encontramos absorvidos no mundo e acolhemos os objetos que se nos apresentam, a fim de alcançar por meio desse abandono os campos intencionais nos quais as coisas se mostram para a consciência tais como são em si mesmas (CASANOVA, 2010, p. 44).

Heidegger, contudo, não se opõe à Teoria da Intencionalidade, nem mesmo à centralidade do projeto fenomenológico. Conforme Casanova, ele apenas:

Enraíza a intencionalidade em uma dimensão mais originária do que a pensada por Husserl. Para ele, o projeto fenomenológico como um todo e noção de intencionalidade em particular precisam se articular desde o princípio essencialmente como horizonte originário de mostração dos entes em geral, com o mundo enquanto semântica histórica fática, que antecede a toda e qualquer possibilidade de acesso aos entes e que se mostra como mais originário [...] (CASANOVA, 2010, p. 45).

O que Heidegger quer com isso é enfatizar que as aparições são possibilidades de verdade do ser dos entes. Porém, o autor concorda com Husserl que, para viver o Dasein, é preciso um retorno às coisas mesmas, com cuidado e responsabilidade.

Heidegger vê no fenômeno aquilo que em si mesmo se mostra, podendo aparecer de diversas formas possíveis, a partir de como foi solicitado no campo. Daí a importância da ideia da perspectiva e da temporariedade: uma face do ser desvela-se agora como ente, de modo orientado no movimento da perspectiva, enquanto outra se mantém oculta.

Contudo, Heidegger considera que nas possibilidades de um ente que se mostra também está contido mostrar aquilo que ele não é, ou seja, por uma escolha, o ente igualmente oculta o ser. Sendo assim, conclui que se no fenômeno está contido aquilo que em si se mostra como sendo uma verdade possível do ente, esse mesmo ente pode ocultar-se e isso também denota uma verdade, isto é, para Heidegger, naquilo que se mostra, também está contido aquilo que se oculta no ente que se manifesta e, neste ocultar-se e revelar-se, está contido tudo que se revela. A Fenomenologia, então, para Heidegger, caracteriza uma possibilidade em caminhar para o ser.

Com isso, Heidegger nos mostra que o fenômeno mais originário não é a absorção no público, no impessoal e na sua familiaridade. Mais originário é o *Dasein* no estranhamento, no não se sentir em casa. O que, no entanto, acontece é que poucas vezes o *Dasein* se angustia, pois está sempre em fuga de si mesmo, encobrindo seu ser-no-mundo. Por causa do predomínio do cotidiano, o *Dasein* tem muito mais frequentemente medo do que angustia (SEIBT, 2007, p. 125).

O que faz com que o ser se oculte seria a crença em uma única forma de existir, normalmente, imposta pelo cotidiano. Sendo assim, o que vemos é uma repetição de modos de ser naquilo que já está dado no social, impossibilitando o modo de ser do *Dasein*²³. Isso impossibilitaria também de operar com dois conceitos importantíssimos na vivência do *Dasein* para Heidegger: a compreensão e o cuidado, dos quais trataremos mais adiante (HEIDEGGER, 2005).

Para Heidegger (2005), o que possibilitaria o despertar do sonambulismo do cotidiano seria a angústia, pois nela haveria uma “disposição afetiva que reúne as condições necessárias para realizar esta

²³ *Dasein* (ser-aí): é estar lançado no mundo de possibilidades com cuidado e responsabilidade (HEIDEGGER, 2005).

abertura do Dasein para si mesmo [...]. Na angústia, a totalidade entra em colapso e desnuda a condição humana.” (SEIBT, 2007, p. 123).

Parece estar contido, na angústia, um caráter perturbador que descentraria o ente desse movimento autômato, fazendo tudo perder o significado repercutindo no *Dasein*. A angústia impossibilita a compreensão do *Dasein* a partir de outros entes e isso produz uma sensação de vazio naquele que é afetado pela angústia. Suportar a angústia nos faz pensar que também somos um ser para morte (o próprio elemento de temporariedade do qual nos fala Heidegger, tal como já sinalizamos anteriormente) e, essa compreensão possibilitada pela angústia, oferece condições de abertura ao Dasein, retirando o ente, do sonambulismo do cotidiano. Livre das amarras do cotidiano o *Dasein* pode despertar seu autêntico modo de existir. E isso só é possível pela via do cuidado, como sendo um modo de ser que entende autenticamente o que é importante para si e para todos os entes (HEIDEGGER, 2005). O cuidado não se refere, portanto, a uma moralidade (no sentido que não emite juízo de valor ou de prescrição, de tipo “cuide-se, ou...”), mas antes a um atento olhar e escuta para a existência mesma.

Heidegger ao buscar o sentido de ser, ele o faz pela via compreensão. A compreensão é um conceito chave que possibilita uma Hermenêutica dos entes. “[...] basta falar com alguém em nossa própria língua ou numa língua estrangeira para já estarmos interpretando e sendo interpretados, na medida em que compreendemos e nos fazemos compreender.” (NUNES, 2010, p. 268). Todavia, o sentido atribuído por Heidegger à compreensão não pode ser tomado como algo tranquilo, mas antes, como algo dado no horizonte altamente tensionado da angústia, da facticidade e da incompletude da qual o ente não se livra.

A compreensão dá-se por uma relação de pertença, que direcionamos àquilo que está no entorno. Segundo Gadamer (1999, p. 671): “Pertencente é aquilo que é alcançado pela interpelação da tradição”, por isso o *estar com*. “*Isso* significa que estar no mundo como mundanidade, como *estar com*, carrega, necessariamente, o sentido da participação.” (MOURA, 2013, p. 71).

Quando *estamos com* ente e deixamos que ele nos fale, possibilitamos uma abertura para ir ao seu encontro. Esse encontro é feito, segundo Nunes, por uma dialética.

Essa dialética da proximidade e da distância contempla-se pela apreensão da diferença entre as duas sociedades, a nossa e a pretérita, afastadas

entre si pelo tempo. Uma não se identifica com a outra; são os contornos, os “horizontes” das duas que se fundem; e, por isso, ao compreendermos aquela em função da nossa, compreendemo-la de modo diferente (NUNES, 2010, p. 274, grifo do autor).

Nunes (2010) faz menção especial à interpretação dos textos nesta citação acima, mas não impossibilita de pensarmos essa citação no encontro com o outro, ou um contexto, por exemplo. “A presença como compreensão do outro se dá na medida em que me compreendo compreendendo, portanto, uma relação intrinsecamente dada *ab initio* e tecida nos fios de elementos existenciais.” (MOURA, 2013, p. 73).

Diante disto, podemos pensar a Hermenêutica como um lugar possível para pensar a Formação Humana, na medida em que passamos a “firmar condições do compreender a compreensão da compreensão” (NUNES, 2010, p. 271-272), ou seja, a Formação Humana tem esse caráter aberto, em movimento, que possibilita inúmeras formas de olhar esse mesmo lugar a partir daqueles que se disponibilizam a ir ao encontro. E para que essa questão de Formação Humana, possa apresentar-se como possibilidade de ser, de forma mais autêntica, façamos isso então, pela via do cuidado, em estado de angústia, porém, desperto.

1.5 VIVÊNCIA-EXPERIÊNCIA

Vivência e experiência são conceitos de extrema importância para constituir essa pesquisa. Embora já tenhamos, em algum momento mencionado esses termos, o que gostaríamos agora é de elucidar ainda mais essa questão.

De acordo com Wilhelm Dilthey (apud CASANOVA, 2010, p. 12), “o ponto de partida é o vivenciar”, pois no vivenciar está contida toda a experiência histórica de um ser que reflete em sua época. “As vivências são ponto de articulação inicial com a visão de mundo de uma época.” (DILTHEY apud CASANOVA, 2010, p. 12).

Mesmo a ciência natural não pode se mostrar senão como uma tentativa abstracional de desviviificação do homem, uma tentativa que não tem, contudo, como empreender essa desviviificação as últimas consequências, mas que

apenas dá a impressão de trabalhar sem qualquer base vivencial (CASANOVA, 2010, p. 12).

As vivências são expressões do mundo ele mesmo, apesar de possuir uma sorte de singularidade, expressa o contato com mundo. “A ausência de referência à experiência humana é característica das ciências naturais.” (PALMER, 2006, p. 111). A vivência faz-se pela experiência que temos das coisas; por experiência, podemos, a partir da língua alemã, trazer duas definições: *Erfahrung* e *Erlebnis*. De acordo com Keller (2002), *Erfahrung* denota aquilo que conhecemos e adquirimos a partir da vida, no exercício do viver. Já *Erlebnis*, refere-se àquilo que sentimos diante de algo que experimentamos. O primeiro traz o sentido de aprender algo, como jogar bola, aprender uma profissão, passar uma roupa; o segundo sugere aquilo que sentimos ao viver tais coisas, como essas coisas nos chegam, antes mesmo que possamos refleti-las. Este último, sugere como vivenciamos os fatos.

Em Alemão, há duas palavras para “experiência”: *Erfahrung* e a mais técnica e recente *Erlebnis*. A primeira refere-se à experiência em geral. Como quando nos referimos à nossa “experiência” de vida. Dilthey usa o termo *Erlebnis*, mais específico e limitado, forjado a partir do verbo *erleben* (experimentar, especialmente em circunstâncias individuais). O verbo *erleben* é um termo bastante recente, formado pela adição do prefixo *er* (geralmente usado como um prefixo enfático, que aprofunda o sentido da palavra principal). Assim o verbo “experimentar” é em alemão aparentado com o verbo “viver”, uma forma enfática que sugere a imediatez da própria vida quando nos defrontamos com ela (PALMER, 2006, p. 113, grifos do autor).

“A *Erlebnis* representa aquele contato directo com a vida e que podemos chamar “a experiência imediatamente vivida.” (PALMER, 2006, p. 114). Neste momento, me permito retomar o que lá na introdução já havia colocado, autorizo que coisas de mim se materializem neste fundo branco mais uma vez, de forma tão pessoal, ou em outras palavras, vivencial.

Quando referimo-nos à Fenomenologia e à Hermenêutica Filosófica como lugares possíveis, queremos dizer que esses lugares constituem o meu fundo vivido (minhas ausências). Então, me aproximo

desses lugares tomando sempre o que me serve para pensar essa pesquisa e distanciando daquilo que não me cabe por hora.

A experiência vivida, a qual nos propomos aqui, está longe de ser um lugar empírico da qual utilizaríamos a observação e experimentação para comprovação dos dados, mas tem a ver como uma descrição Fenomenologia de como todas essas coisas aparecem para nós.

Contudo, o que gostaríamos aqui é de trazer essa questão, a partir de como Merleau-Ponty compreende a experiência na sua obra inacabada *O visível e o invisível*, com o sentido de ainda justificar as escolhas que fazemos para construir essa pesquisa. O que queremos dessa obra póstuma do autor, por ora, é esse recorte bem situado sobre como ele aborda a experiência.

Quando me propus a escrever uma dissertação, posso dizer sem medo que não fazia ideia do que estava fazendo – o que penso ser natural, afinal, nunca fiz um mestrado antes. Mas, mesmo assim, alguma força me impulsionava a mergulhar na pesquisa, essa força se chama “eu quero” e “eu posso”. Encontrar nessa ausência que me habita (“eu quero”, eu posso”), preenchimento vindo de autores nas quais acredito, é, em uma palavra: acolhedor.

Nesta obra, *O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty toma distância das suas obras anteriores para “experienciar” uma Ontologia que busca o Espírito Selvagem e o Ser Bruto. O Espírito Selvagem sugere uma força que diz “eu quero” e “eu posso”, não diz “eu penso”. De acordo com Chauí, essa força é possível por ser alimentada por uma falta, mas que:

[...] não saberia como concretizar isto que ele quer e pode senão querendo e podendo, isto é, agindo, realizando uma experiência e sendo essa própria experiência. O que torna possível a experiência criadora é a existência de uma falta ou de uma lacuna a serem preenchidas, sentidas pelo sujeito como intenção de significar alguma coisa muito precisa e determinada, que faz do trabalho para realizar a intenção significativa o próprio caminho para preencher seu vazio e determinar sua indeterminação, levando à expressão o que ainda e nunca havia sido expresso (CHAUÍ, 2002, p. 152-153).

Vimos, a partir de Chauí (2002), como Merleau-Ponty compreende o Espírito Selvagem. Já o Ser Bruto caracteriza um ser que

não foi dividido, fragmentado, separado. É um ser onde alma e corpo, sujeito e objeto, consciência e mundo, percepção e pensamento permanecem indivisos nesse Ser Bruto. É o ser de indivisão:

[...] o Ser Bruto não é uma positividade substancial idêntica a si mesma e sim pura diferença interna de que o sensível, a linguagem e o inteligível são dimensões simultâneas e entrecruzadas. É por diferença que há o vermelho ou o verde entre as cores, pois uma cor não é um átomo colorido e sim modulação de uma diferença qualitativa de luz e sombra. É por diferença que há o alto e o baixo, o próximo e o distante, fazendo existir o espaço como qualidade ou pura diferenciação de lugares. É por diferença entre sons e entre signos que uma língua existe e se constitui como sistema expressivo, pois sons e signos não são átomos positivos e isoláveis, mas pura relação, posição e oposição. Ser Bruto, não sendo um positivo, também não é um negativo, mas aquilo que, por dentro, permite a positividade de um visível, de um dizível, de um pensável, como a nervura secreta que sustenta e conserva unidas as partes de uma folha, dando-lhe a estrutura que mantém diferenciados e inseparáveis o direito e o avesso: é o invisível que faz ver porque sustenta por dentro o visível, o indizível que faz dizer porque sustenta por dentro o dizível, o impensável que faz pensar porque sustenta por dentro o pensável (CHAUÍ, 2002, p. 153-154).

Segundo Merleau-Ponty (apud CHAUÍ, 2002, p. 151): “O Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência”. Isto significa que essa escrita está se constituindo entrelaçada por um Espírito Selvagem e um Ser Bruto, que só pode fazer disso experiência por um processo de criação.

Ficamos por aqui, com o que queremos desse momento último de Merleau-Ponty, na intenção de dizer a vocês, caros leitores, que adentrar a teoria do corpo desse autor tem mais a ver com uma falta – de como eu me relaciono com esse corpo que é meu, como mencionado no prefácio – que, ao mesmo tempo, é força transformando-se em querer-poder e que eu não saberia outro jeito de fazer, a não ser sendo essa própria experiência.

Resgatar uma experiência imediata, como propôs Husserl, na produção desse texto, é habitar uma experiência primitiva, antepredicativa, isto é, intencional.

CAPÍTULO 2

MERLEAU-PONTY ACERCA DO CORPO

Neste capítulo, propomo-nos a explorar como Merleau-Ponty compreende e elabora seu conceito de corpo, a partir da obra *Fenomenologia da Percepção*. Para tanto, primeiramente, gostaríamos de situar o leitor a respeito de quem é esse autor e de quais elementos ele se incorpora para dar corpo a esse conceito.

Merleau-Ponty apresenta-se como um autor bastante enigmático, pois parece tratar do óbvio de forma leve e parece ser essa leveza que o torna tão complexo. Apresentaremos, a partir de Eric Matthews (2010), alguns pontos importantes da história de Merleau-Ponty.

Maurice Merleau-Ponty nasceu em uma cidade da França, em 04 de março de 1908. Foi criado, desde muito novo, somente por sua mãe, na companhia de mais dois irmãos, pois seu pai morreria durante a Segunda Guerra Mundial. Aos 18 anos, ingressou na École Normale Supérieure (ENS) de Paris, graduando-se em Filosofia. Nessa mesma instituição, conheceu Jean-Paul Sartre, com o qual vai estreitar sua relação somente anos mais tarde. Já Filósofo, atuou como Professor no início de sua carreira, nas escolas secundárias de Paris. Em 1935, retornou a ENS, agora como Professor Assistente, onde concluiu sua Tese de Doutorado e seu primeiro livro, intitulado em Português como: *A estrutura do comportamento*.

Merleau-Ponty retorna como Professor do Ensino Secundário, após ser convocado como Oficial da Segunda Guerra, momento em que reencontra Sartre e se aproxima compartilhando, então, pensamentos e tomando frente em movimentos políticos. Em 1945, publica *Fenomenologia da Percepção*, uma obra que aborda os principais temas do seu pensamento. Em 1949, assume como Professor de Psicologia e Pedagogia da Sorbonne e, em 1952, ocupa uma Cadeira de Filosofia no College de France até o final de sua vida. Neste final de vida, o autor estava trabalhando em duas obras que apresentaria uma transformação em seu pensamento primeiro, que são: *A prosa do mundo* e *O visível e o invisível*, que ficam inacabadas, pois o autor morre em 1961, aos 53 anos.

Teve seu pensamento influenciado por muitos autores, entre eles Hegel, Marx, a Psicologia da Gestalt, Descartes, Kant, para citar alguns, mas entre esses se destacam Husserl, de quem se aproxima para pensar a sua Fenomenologia. Merleau-Ponty aprofunda-se nos estudos sobre a teoria husserliana, em Louvian, onde ficaram concentrados seus

arquivos em segurança, pois, assim como Husserl, sofreu a perseguição da Alemanha nazista, e sua obra também corria perigo.

Como vimos, a Fenomenologia husserliana e heideggeriana, vamos destacar aqui a forma como Merleau-Ponty apropria-se da Fenomenologia na sua tradição.

Merleau-Ponty, assim como Heidegger, compreendia a Fenomenologia como um modo de ser da Ontologia e, para ele, esse estilo já havia sido incorporado por outros pensadores como Hegel, Kierkegard, Marx, Nietzsche e Freud, antes mesmo que Husserl o explicasse. Para o autor, “a Fenomenologia se deixa praticar e reconhecer como maneira ou como estilo; ela existe como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 02).

A Fenomenologia é o estudo das essências; e todos os problemas, segundo ela, voltam a definir as essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a Fenomenologia é também uma Filosofia que recoloca a essência na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra forma, que não seja a partir de sua “facticidade”. É uma Filosofia transcendental, que põe em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma Filosofia para a qual o mundo já está sempre lá, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço de reencontrar o contato ingênuo com o mundo pode lhe dar, enfim, um status filosófico. É ambição de uma Filosofia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vividos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 01, grifos do autor).

O autor incorpora toda leitura sobre Fenomenologia, desde Husserl – principalmente a partir dele –, e revive no corpo a Fenomenologia, distanciando-se daquilo que não lhe servia e reafirmando o que lhe cabia, ou até mesmo transformando tudo isso, a partir de uma experiência criadora, mas nunca refutando aquilo que foi constituído pela tradição. Foi a própria ambiguidade de Husserl, ao determinar um método fenomenológico e suas contradições, que fez

com Merleau-Ponty vislumbresse a riqueza desse estilo. É essa indefinição que permite seu constante recomeço.

Toda leitura possível e existente sobre Fenomenologia partiu de Husserl, independentemente de suas contradições na própria teoria. A sua abertura e inacabamento permite sempre novamente incorporar e vivenciar a Fenomenologia como estilo, com base em seu método, mas para isso ela precisa permanecer “em estado de começo, de problema e de promessa.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 03).

Segundo o autor, é um método que tem por premissa básica descrever, nem explicar e nem mesmo analisar. Por isso, o autor compreende que a ciência, em nenhuma medida, terá o mesmo sentido de ser que o mundo que percebemos, pois ela determina e explica aquilo que percebemos. Ela é sempre segunda, ela deixa escapar coisas que não conseguimos apreender ou mesmo o que não podemos refletir, ou seja, o irrefletido. Não somos o que explicam sobre nós, a partir da natureza, da cultura, da história, da anatomia, da psicologia, etc. “Eu sou a fonte absoluta.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 03). O autor, de maneira alguma, posiciona-se contra a tradição, mas fala com base em uma Fenomenologia da Percepção, seu desejo inclina-se em descrever esse fenômeno da percepção a partir de um lugar: o dele mesmo. Merleau-Ponty segue afirmando que:

As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-la, essa outra visão, aquela da consciência, pela qual antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 04).

E para que qualquer movimento fenomenológico se instale – no caso de Ponty, seu fenômeno escolhido é a percepção –, faz-se necessário o retorno às coisas mesmas, o retorno a um mundo que antecede qualquer conhecimento já construído ou constituído sobre ele.

E é nesse momento que a teoria de Husserl se põe em xeque (ou se contradiz), pois, para o autor, retornar as coisas mesmas só é possível por uma redução fenomenológica, que seria o método pelo qual se suspende todo conhecimento adquirido pelo mundo, para então chegar à essência do fenômeno. Rompendo com toda familiaridade do mundo, poderíamos apreender o fenômeno. Esse conceito de redução contradiz a noção de intencionalidade – conceito tão fundamental para a

Fenomenologia – que diz que toda consciência é consciência de alguma coisa, ou seja, um conceito que afirma que não se pode haver consciência sem objeto da consciência. Ora, se toda consciência é consciência de alguma coisa, como poderíamos, a partir da redução da Fenomenologia, suspender toda familiaridade com o mundo para se chegar ao fenômeno?

Contudo, depois dos escritos de Heidegger sobre a impossibilidade da redução completa – pois o ser se encontra no mundo, o ser-aí (*Dasein*) – Husserl reconhece esse lugar e o manifesta, ao falar do mundo da vida.

Em muitos textos, ainda hoje, a redução fenomenológica é descrita como “retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 07), ou seja, uma redução que nos levaria a um ego puro. Para o Merleau-Ponty (2014), a redução fenomenológica possibilita o acesso a um sujeito encarnado, situado no mundo e que antecede a reflexão. Este modo de pensar a redução afirma a impossibilidade de uma redução que nos tire do mundo da vida.

No entanto, Merleau-Ponty mantém-se fiel à Fenomenologia de Husserl para movimentar a sua Fenomenologia da Percepção. Com a atenção mais voltada para essa última fase de Husserl, é que Merleau-Ponty vai caminhar na sua Fenomenologia da Percepção e na questão do corpo.

Husserl falará agora de uma redução que buscará descrever a gênese da vivência do fenômeno, ou seja, a partir da minha consciência como ser no mundo, que deriva de um fundo de vivido com orientação intencional de um campo perceptivo, chegaríamos em como esse fenômeno aparece para mim como ser no mundo, ou seja, como aparece para mim, a partir da experiência que tenho dele. Esse novo olhar fenomenológico evidencia os limites do objetivismo, isto é, denuncia a impossibilidade de ignorar a existência do sujeito. “O objeto não está inteiramente perdido de vista, mas é percebido, em grande parte desobjetivado, através da tematização da gênese da vivência desse ato que o visa.” (DEPRAZ, 2011, p. 49). Ainda pensando com Depraz (2011), o que tínhamos antes era um objeto visado por um ato de consciência; o que temos agora é a vivência de consciência desse ato intencional.

“Nem interrupção do curso natural, nem inibição do interesse pelo mundo, a *epoché* tem por ofício desconstruir nossas elaborações mentais, ideais ou sociais: ela nos reconduz ao solo sensível e prático de toda doação de sentido.” (DEPRAZ, 2011, p. 53). Retornar ao sensível

implica uma imersão no mundo da vida e esse movimento daria lugar “a uma quase-consciência de nossa carne e do mundo sensível.” (DEPRAZ, 2011, p. 53).

É mais precisamente a partir desse momento de Husserl que Merleau-Ponty inicia sua experiência criadora, ao pensar sua Fenomenologia da Percepção. Husserl, ao falar da intencionalidade perceptiva, dirá como já mencionado no primeiro capítulo, que ao perceber as partes, o todo se anuncia em uma espontaneidade que não requer reflexão, ou seja, o todo se instala.

Para Husserl, o ato de perceber releva no corpo sensações que são, ao mesmo tempo, externas e internas.

A sensação que temos do verde da árvore ou da textura de sua casca são sensações externas que experimentamos no momento em que percebemos as qualidades objetivas, no momento em que tomamos consciência delas. Essas sensações estão iminentemente ligadas ao fato de ver a árvore. Ao mesmo tempo, Husserl falará de uma propriocepção, ou seja, as sensações internas que podemos sentir no momento em que experimentamos algo externo (mas que não estão totalmente ligadas ao objeto percebido). Em outras palavras, podemos sentir o pulsar de nossos corações, nossa respiração, etc. (DEPRAZ, 2011).

Neste momento descrito acima, Husserl fala de uma tomada de consciência da coisa percebida; agora, ele desdobra-se a descrever como essas sensações atuam no momento do movimento.

Ao invés de observar da janela a cerejeira em flor, eu passeio pelo jardim e sinto os movimentos táteis dos meus pés pisando em alternância o solo terroso, o movimento de cinzel de minhas pernas chicoteando a grama alta, o movimento de balanço dos meus braços, minha cabeça que se inclina para evitar um galho baixo, e até mesmo os movimentos oculares involuntários que acompanham o gesto da cabeça (DEPRAZ, 2011, p. 61-62).

Mais adiante, Depraz (2011, p. 62) ainda vai dizer: “eu não escolho levantar as pernas mais alto; o mato me obriga a tanto; eu não quis cerrar as pálpebras, instintivamente o faço porque o galho me obriga a fazê-lo”.

Para Husserl, todos esses movimentos brilhantemente organizados pelo corpo, não se restringiam a uma análise somente fisiológica, mas a uma “qualidade subjetiva dessa consciência imanente

encarnada que executa todos esses movimentos. Corpo caminhante, antes que observador, não sou por isso menos consciência encarnada da caminhada.” (DEPRAZ, 2011, p. 62).

Embebido pelo pensamento husserliano, Merleau-Ponty debruça-se sobre o tema do corpo, o qual se torna ponto de partida para movimentar seu pensamento.

2.1 PERCEPÇÃO COMO ATO CORPORAL

Merleau-Ponty propõe-se a uma Fenomenologia da Percepção, ou seja, a partir da redução fenomenológica, do retorno a um mundo anterior ao conhecimento, ele descreve o fenômeno da percepção. E, para isso, ele parte do conceito de sensação, formulado pelas análises clássicas, renunciando assim, o puro sentir e a impressão pura, pois no ato de perceber um dado está contido tudo aquilo que não é concedido ao objeto no ato da percepção.

Merleau-Ponty preocupa-se em desvincular o conceito de sensação – como sendo um elemento que capta os estímulos e os conduz, a partir de fibras nervosas ao cérebro, caracterizando por percepção aquilo que foi decodificado a partir desse processo – da percepção como ele propõe (SOUZA; EDRMAN, 2003). Ao rejeitar essa ideia, Merleau-Ponty rejeita a possibilidade de a percepção ser uma resposta pura ligada ao estímulo. Os empiristas denominam percepção como “o efeito dos objetos sobre mim, via órgãos sensoriais.” (MATTHEWS, 2010, p. 35). O que teríamos a partir dessa junção de estímulo e resposta seria apenas uma representação de um dado, e não o dado-próprio.

Portanto, Merleau-Ponty vai dizer que no ato de perceber a cor vermelha, está contida toda relação possível que já estabelecemos com essa cor, sendo assim, o autor afirma: “O vermelho e o verde não são sensações, são sensíveis e a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto”, isto é, toda sensação que experimentamos com a cor vermelha é propriedade da cor vermelha com a qual estabelecemos relação, e não um elemento de nossa consciência. E, mais adiante, ele segue afirmando que: “A qualidade determinada, pela qual o Empirismo queria definir a sensação, é um objeto, e não um elemento da consciência, é o objeto tardio de uma consciência científica.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 25-28).

O próprio cientista deve apreender a criticar a ideia de um mundo exterior em si, já que os próprios fatos lhe sugerem abandonar o corpo como transmissor de mensagens. O sensível é aquilo que se apreende *com* os sentidos, mas nós sabemos agora que este “com” não é simplesmente instrumental, que o aparelho sensorial não é um condutor, que mesmo na periferia a impressão fisiológica se encontra envolvida em relações antes consideradas como centrais (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 32, grifo do autor).

O autor propõe, então, que não mais sabemos o que é sentir, ver, ouvir e, por isso, sugere-nos um retorno à própria experiência, afirmando que perceber é admitir a ambiguidade contida na percepção. Devido a isso, não se trata de um puro sentir, nem mesmo de uma experiência isolada do objeto, mas de como isso que percebemos conversa com tudo que somos, ou seja, como a experiência do sujeito é sempre uma possibilidade aberta para compreender um dado. Ao considerar a experiência como possibilidade de conhecimento, o autor garante cidadania a uma condição ontológica do ser. O autor, em nenhuma medida, rejeita o conhecimento científico “racional”, pois este nada mais é, assim como a experiência perceptiva, do que uma condição ontológica do ser.

Corroborando com as ideias de Matthews (2010), diferente dos empiristas, Merleau-Ponty não está preocupado com a epistemologia, muito menos em ordenar nossas sensações a partir do intelecto – como sugeriam os intelectualistas –, pois, para ele, existe algo mais primitivo e anterior do qual se ocupava em descrever: a percepção como acesso originário ao mundo, ou seja, antes de conceituar ou saber sobre algo, precisamos viver e este viver no mundo vem primeiro. De acordo com Reis:

O mesmo problema aparece com a ideia de juízo, pois na visão clássica do Empirismo e do intelectualismo é o juízo que, aliado à sensação, forma a percepção. Porém, Merleau-Ponty segue na crítica a esse legado clássico ao dizer que se a percepção interpreta, ela só o faz a partir do mundo, com sentido sensível, anterior a qualquer juízo (REIS, 2008, p. 108).

A percepção, antes de se tornar conhecimento, tem um fundo existencial e ignorar este fato é o mesmo que “considerar como adquirido e deixar passar em silêncio o momento decisivo da percepção: o surgimento de um mundo *verdadeiro e exato*.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 85).

No contato com o mundo na condição de um ser que existe, percebemos esse mundo, somos sensíveis a ele, assim como uma criança em seus primeiros anos de vida, livre das categorias e das conceituações, mas potencialmente inteligente e produtora de experiências. Para o autor, “[...] percepção é fundamentalmente um envolvimento *prático* com as coisas. Perceber algo não é apenas ter uma ideia a respeito, mas lidar com isso de alguma forma.” (MATTHEWS, 2010, p. 33).

Em outras palavras, perceber é estar com o todo de um objeto em uma relação de afetação, é ser afetado, tomado, atravessado, perfurado, por rastros de um fundo de vivido que são doados e instalados no corpo, e também por virtualidades desejanter. Merleau-Ponty está preocupado em saber como as pessoas se sentem percebendo, o que elas realmente estão experimentando no momento em que percebem, e não apenas conceituar percepção, até porque, no momento em que estamos percebendo algo, não pensamos racional ou conceitualmente como isso se dá. Quando nos sentimos e/ou nos percebemos enjoados, não mensuramos cientificamente pela razão o que está acontecendo com nosso estômago, mas o fato de não termos essa informação, não nos impede de saber, no momento mesmo em que o enjoo se instala no corpo, que algo não está bem.

Isso é possível por estamos inseridos no mundo, desde sempre, numa relação de experiências e atribuição de significados, as quais fazem parte do nosso fundo de vivido ou de nossas virtualidades desejanter, que são doadas ao corpo no momento em que percebemos algo. Assim como, ao perceber a copa da árvore²⁴, podemos imediatamente acessar a ideia de árvore, ou melhor, sua totalidade, pois a parte que percebemos anuncia mais do que a parte contém, por estar inserida no mundo com a qual estabelecemos relação desde sempre.

Perceber algo é permitir que o todo se instale no corpo já carregado de um sentido que é transcendente. Em outras palavras, é estar em contato direto com o mundo numa relação de experiências, que é anterior a qualquer conhecimento. É, ainda, não ignorar o valor das coisas para nós – ou seja, como ela nos chega, como a percebemos e o

²⁴ Descrito, no primeiro capítulo, ao explicar a Teoria da Intencionalidade, em Husserl.

que sentimos diante dela – em busca de uma verdade sobre a coisa. Perceber é da ordem do vivido, antes que do pensado; é, contudo, apreender sentidos.

A experiência perceptiva, para Merleau-Ponty, é a experiência corporal. A partir dessa compreensão da percepção, o sentir ganha um lugar de destaque novamente para pensar a relação percepção/corpo, não mais como um puro sentir, mas como uma experiência dos sentidos. Em outras palavras, poderíamos agora perguntar: como nos sentimos em relação à totalidade que percebemos? E não mais: por que sentimos?

O “sentir” voltou a ser uma questão para nós. O Empirismo o esvaziara de todo mistério, reconduzindo-o à posse de uma qualidade. Só o pudera fazer distanciando-se muito da acepção comum. Entre sentir e conhecer, a experiência comum estabelece uma diferença que não é a existente entre realidade e conceito. [...]. Designa uma experiência em que não nos são dadas qualidade “mortas”, mas propriedades ativas (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 83, grifos do autor).

De acordo com Merleau-Ponty (2014, p. 84): “Ele é o tecido intencional que o esforço do conhecimento procurará decompor”. A experiência sensível dá-se no corpo. Poderíamos dizer que a percepção carrega uma Hermenêutica, antes mesmo de qualquer decodificação mental. Esse mesmo corpo que é capaz de sentir um mal-estar físico do próprio corpo, é também um corpo que sente diante as coisas do mundo. Sentir não é pré-julgar, é sentir. “O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar de nossa vida. É a ele que o objeto percebido e o sujeito que percebe devem sua espessura.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 84).

Ainda, em Merleau-Ponty (2014), o sentir no corpo não é receber estímulos, qualidades, categorias, mas sim um corpo expressando visivelmente um ego concreto, provido de um saber.

Heidegger, na sua interpretação sobre Nietzsche, elucida aquilo que este vai chamar de vontade de poder. Nesse momento, Heidegger está interessado na essência da vontade de poder. Nietzsche dirá que a vontade de poder é o afeto originário, mesmo ele não se propondo a responder o que é um afeto, ao mesmo tempo, correlacionando a vontade de poder como sendo ora afeto, ora paixão, ora sentimento, ou isso tudo, ao mesmo tempo. “O que se conhece de outro modo como

afeto, paixão e sentimento é, para Nietzsche, no fundo de sua essência, vontade de poder” e, mais adiante, ele diz: “A alegria não pressupõe uma comparação desprovida de saber, mas é em si um trazer-nos-até-nós-mesmos que não se perfaz de acordo com o saber, mas, sim, de acordo com o sentimento; e isso sob o modo de um para-fora-de-nós.” (HEIDEGGER, 2014, p. 42).

Ainda, sobre a essência desse conceito nietzschiano, Heidegger conclui “vontade como um conceito emocional, apreendido a partir da vida dos sentimentos e, por isso, ao mesmo tempo um conceito biológico.” (HEIDEGGER, 2014, p. 43).

A objetivação do corpo vivo pela ciência conduziu-o ao esquecimento desse lugar do sentir e passamos a vivê-lo na mente, na razão, na imaginação, representação, conceituação que temos de corpo, quando na verdade tudo que temos que fazer é habitá-lo, estar, se sentir sentindo. “O próprio filósofo não podia dar conta *daquilo que* ele via no instante, já que seria preciso, pensa-lo, quer dizer, fixa-lo e deformá-lo. Portanto, o imediato era uma vida solitária, cega e muda.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 90).

O imediato, para o autor, é a capacidade que o corpo tem de reunir, de modo espontâneo, todas as partes para se juntar àquilo que se percebe. “O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto e, como este, retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 106).

Dessa forma, o corpo assume a sua característica viva e pulsante, que se organiza espontaneamente para que o “melhor” aconteça a cada organismo. A percepção, como um acontecimento corporal, é criadora de sentidos.

Portanto, se queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considera-la como simples retorno a uma razão universal, realiza-la antecipadamente no irrefletido, devemos considera-la como uma operação criadora que participa ela mesma na facticidade do irrefletido (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 95).

Para o autor, refletimos quando não abandonamos um si mesmo, ou seja, quando não ignoramos o “como” percebemos as coisas, quando, ao mesmo tempo, reconhecemos a reflexão sobre um irrefletido.

2.2. A POSSIBILIDADE DA EXISTÊNCIA HUMANA

O corpo, até então, parece ser o único lugar possível para experimentar a existência humana, lugar esse que parece ter sido desprezado, ao longo da história tanto pelo pensamento cristão – de um corpo que vai padecer e de uma alma eterna, que tende a encontrar seu lugar longe do sofrimento da encarnação – quanto pelo pensamento científico –, o qual elegeu a razão como um lugar primeiro para pensar qualquer forma de conhecimento humano.

Merleau-Ponty traz, a partir da sua Fenomenologia da Percepção, o corpo como uma “racionalidade sensível”, ou seja, uma consciência racional encarnada no mundo da vida, onde todo e qualquer conhecimento adquirido se instala em uma consciência encarnada. O autor fala de uma racionalidade indivisível da experiência perceptiva que temos do mundo. Um mundo afetivo com os outros, de lembranças, som, cheiro, imagens e conflitos (CHAUÍ, 2010).

Muitas áreas do conhecimento vão conceituar o que é o corpo, parecendo sempre ser um lugar desprovido de vida humana. A experiência de ser humano dá-se no corpo, não há mais divisão: mente, corpo, alma, sujeito, objeto, etc. O corpo é um lugar de afetação, ele é poroso, atravessável pelo mundo – o mundo nos chega.

O mundo que eu distinguia de mim enquanto soma de coisas ou de processos ligados por relações de causalidade, eu o redescubro “em mim” enquanto horizonte permanente de todas as minhas *cogitationes* e como uma dimensão em relação à qual eu não deixo de me situar. O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2104, p. 09, grifos do autor).

Aquele que percebe, para Merleau-Ponty, é o corpo, um lugar vivo que sente e significa sua relação com mundo, é a forma primeira de contato desde o seu nascimento. Para Lima:

[...] o corpo é uma totalidade, não é um objeto em si, mas um sujeito presente no mundo; a consciência perceptiva não é uma interioridade absoluta, mas uma presença corporal no mundo. Assim, o sujeito perceptivo é essencialmente um sujeito mundano (LIMA, 2012, p. 32).

Nas palavras de Merleau-Ponty, somos um corpo que, ao mesmo tempo, percebe e é percebido, somos humanos (consciência) habitando um corpo. E assim, sendo um corpo que produz sentido, vemos outros corpos como o nosso. “Nossos corpos formam a intercorporeidade, porque eles são habitados por uma consciência encarnada. Porque há uma consciência encarnada, nós formamos uma intersubjetividade.” (CHAUÍ, 2010). A autora assevera, ainda, que:

Meu corpo [...] quando minha mão direita toca a minha mão esquerda, o que ocorre aqui é um mistério, é um enigma, porque a mão direita toca a mão esquerda, mas é tocada pela mão esquerda, de tal modo que aquele que toca é tocado e aquele que é tocante é tocado. E eu não sei mais qual mão toca e qual mão é tocada. O meu corpo é uma reflexão reversível nele mesmo (CHAUÍ, 2010).

Perceber esse corpo próprio, a partir desse mistério e com tamanha profundidade, e existência num corpo, requer que tiremos o véu que separa o corpo do mundo objetivo dos “fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 110).

A percepção parece anunciar no corpo um comportamento. Ao pegar um lápis emprestado da mão de outra pessoa, meu polegar e meu indicador formam uma espécie de pinça entreaberta, para que eu melhor receba esse objeto. Segundo Merleau-Ponty:

[...] à maneira pela qual minha mão enreda o objeto que ela toca antecipando-se aos estímulos e desenhando ela mesma a forma que vou perceber. Só posso compreender a função do corpo vivo realizando a eu mesmo e na medida em que sou

um corpo que se levanta em direção ao mundo (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 114).

Merleau-Ponty, na tentativa de elucidar essa questão, critica a fisiologia mecanicista e investiga sobre o que ocorre com um “membro fantasma” – uma mutilação de alguma parte do corpo que insiste em se manifestar para o sujeito que sofreu a amputação, como coceiras, dores, etc. Rejeitando toda a hipótese causal da Psicologia experimental e toda razão da Psicologia intelectual, o autor propõe-se a juntar o subjetivo e o fisiológico. E ele faz isso a partir do conceito de “ser no mundo” (*Dasein*) de Heidegger, porém acrescenta que o ser só é no mundo a partir de um corpo²⁵.

O autor vai falar que aquilo que possibilita a junção do subjetivo e do fisiológico seria o “corpo habitual”, sendo este “um conjunto de respostas a situações mundanas que se sedimentam e podem mesmo ganhar autonomia em relação à consciência atual do corpo.” (FERRAZ, 2006, p. 89). O mundo não cessa de nos demandar e nós, de alguma forma, respondemos a essas demandas, mas o que faz com que o “corpo” tente, ainda, responder, a partir de uma parte que não existe mais: como o “membro fantasma”? Seria, para Merleau-Ponty, um corpo de hábitos ou “corpo habitual”, um corpo capaz de reter as experiências passadas que insistem em retornar, diante das solicitações do mundo.

Na perspectiva do ser no mundo, esse fato significa que as excitações vindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência. Elas marcam e conservam seu lugar, fazem com que ele não seja anulado, com que ainda conte no organismo, elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher, permitem-lhe tornar real um fantasma assim como os distúrbios estruturais permitem ao conteúdo da psicose tornar real um delírio (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 128).

Neste momento, aquilo que parece uma desorientação do corpo, uma falha ou até mesmo um ato desprovido de inteligência, nada mais é,

²⁵ *Dasein* - é o equivalente a *pre-sença*, tem sentido na relação corpo-mundo-tempo. *Aí* – e somente *aí* -, reside à possibilidade de uma Ontologia heideggeriana.

para Merleau-Ponty, que o caráter ambíguo do qual a experiência é portadora, onde a dimensão pessoal atual convive em harmonia com aquilo que é do mundo (SIVIERO, 2011).

[...] na experiência que dá sustentação a qualquer objetividade, nessa experiência originária e espontânea do ser no mundo, nessa existência mundana mais direta e autêntica, o que encontramos primeiramente é uma oscilação entre os atos em primeira e terceira pessoa que, contudo, não os separa, mas reforça a sua imbricação (SIVIERO, 2011, p. 200).

O corpo, para Merleau-Ponty, é esse lugar indiviso, esse lugar que enfrenta, a cada instante, suas atualidades, mas também carrega seus rastros, suas marcas, um lugar de acolhida do atual, dos rastros e das virtualidades, um lugar poroso, onde coisas de nós se esvaem, mas também coisas do mundo nos chegam e nessas chegadas e saídas, nessas aberturas e fechamentos temos aquilo que partilhamos com o mundo: a vida.

Compreendendo que o corpo não é um lugar mecânico, fisiologia pura, o autor encontra na Psicologia Clássica²⁶ uma possibilidade de abertura para pensar o corpo como esse lugar de experiência, pois a Psicologia parece acrescentar uma interioridade a esse corpo: o psiquismo. E diferencia o corpo de um objeto, pois o objeto só é por uma perspectiva que se mostra, se afasta ou desaparece, de modo que não podemos fazer o mesmo em relação ao corpo, contudo, ela acrescenta que o corpo é um objeto que não nos deixa.

Merleau-Ponty, no entanto, não aceita essa ideia de que, ao mesmo tempo que o corpo não é um objeto – pois este último, se mostra e se distancia, sob várias perspectivas – continua sendo um objeto que não nos deixa.

Particularmente, o objeto só é objeto se pode distanciar-se e, no limite, desaparecer de meu campo visual. Sua presença é de tal tipo que ela não ocorre sem uma ausência possível. Ora, a permanência do corpo próprio é de um gênero

²⁶ Merleau-Ponty percorre inúmeras questões relacionadas à Psicologia, no capítulo II, intitulada: *A experiência do corpo e a psicologia clássica*, que não nos proporemos a tratar, neste momento.

inteiramente diverso: ele não está no limite de uma exploração indefinida, ele se recusa à exploração e sempre se apresenta a mim sob o mesmo ângulo. Sua permanência não é uma permanência no mundo, mas uma permanência ao meu lado (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 133-134).

Estamos com o corpo em uma relação de permanência, ou seja, nunca deixamos de perceber o corpo que somos em nossas formas de contato com o mundo.

Portanto, o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria esta particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 136).

A Psicologia, mesmo admitindo uma interioridade e uma impossibilidade de separar-nos de um corpo – que ela ainda o caracteriza como objeto –, não foi capaz de ultrapassar uma ideia, até então, separada, dividida de humano, dando a esse lugar “interior” um caráter “superior”, deixando para o corpo o lugar de “mero abrigo” do psiquismo, o que faz com que Merleau-Ponty se manifeste, afirmando que:

[...] permanência do corpo próprio, se a Psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 136-137).

O psiquismo, assim como a fisiologia, o social, entre outros, não é a causa do corpo, mas um modo de ser do corpo próprio no contato com o mundo. O corpo próprio, para Merleau-Ponty, é a forma como contactamos o mundo, ou melhor, somos carne do mundo compartilhando a vida na sua totalidade.

Sendo esse corpo, para Merleau-Ponty, modos de ser, o autor se debruça sobre um modo de ser desse corpo bastante peculiar – no sentido de ser próprio do corpo –, essa peculiaridade carrega uma sorte de ambiguidade de um corpo que, ao mesmo tempo que é paciente, é agente de uma mesma relação.

Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de “tocante” e de “tocada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 137, grifos do autor).

O autor refere-se a um corpo que é sensível ao mundo, mas também é sensível a si mesmo, é um corpo em afetação. Não se trata de mover um corpo objetivo, a partir de várias instancias psicológicas ou fisiológicas, o que se move é um corpo fenomenal, um corpo que é para mim em relação ao mundo.

Merleau-Ponty percorre, de forma bastante elucidativa, aquilo que a Psicologia compreendia como esquema corporal – sendo este o resultado das associações que fazemos das experiências que tivemos ao longo do tempo – e propõe uma segunda definição desse esquema – já formulado pela *Gestalt* –, como sendo: “uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma “forma”, no sentido da *Gestaltpsychologie*.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 145).

Em última análise, se meu corpo pode ser uma “forma” e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o “esquema corporal” é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 146-147, grifo do autor).

Sendo esta a nossa única possibilidade de existir como humanos, de ser humano, de ser corpo, então: “O corpo é nosso meio geral de ter um mundo [...] Nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência [...]” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 203-204).

2.3 O CORPO COMO EXPRESSÃO CRIADORA

De acordo com Binswanger (1977), existem três aspectos simultâneos de mundo sobre o qual a pessoa existe: o mundo circundante ou mundo ambiente, biológico (*Umwelt*), o mundo humano das inter-relações (*Mitwelt*) e o mundo próprio ou subjetivo (*Eigenwelt*).

O mundo biológico é aquele do corpo físico, da dor, do odor, do respirar; o mundo das inter-relações é aquele no qual estabelecemos contato com o outro, coisas, vida, morte, mundo. Já o mundo próprio é a forma como esse estar no mundo da vida se estabelece para mim.

Considerando que temos, ao mesmo tempo, um mundo biológico, um mundo das inter-relações e, no nosso mundo próprio ou subjetivo, poderíamos dizer que, como seres no mundo, habitamos vários pedaços de mundo ou que esses mundos habitam em nós. E, sem dúvidas, esse “todo de mundos” que somos aparece, muitas vezes, como irrefletido, isto é, sem possibilidades de se findar em um conceito.

E assim como a vida e a morte – irrefletida e original –, somos o que de mais original existe e, portanto, irrefletido.

Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 202).

Trago esse questionamento para pensar o corpo como expressão criadora em todo movimento que este produz.

Parece que sempre estamos buscando por uma originalidade em nossos atos, uma dissertação ou tese original, uma ideia autêntica, ou seja, algo produzido pela primeira vez, uma origem. Quando, na verdade, tudo é criação.

Por sermos impregnados por uma história de um Criador que produziu algo original – a vida –, buscamos, a todo o momento, essa repetição, mas esquecemos que, assim como a vida irrefletida (original), também somos, como consciência encarnada, o que temos de mais original, ou seja, somos a fonte, a própria gênese. Então, em tudo que atuamos está a nossa criação.

A primeira ideia de lâmpada, no nosso entendimento, é criação, e não original, pois o único original é aquele que a produziu. Por trás da criação, está o irrefletido, o impossibilitado de conceito.

É por isso que Merleau-Ponty vai buscar na gênese, na origem da experiência, o que as coisas são para cada consciência encarnada, para que assim tenhamos sempre criação e nunca definição, ou seja, se as coisas, pessoas, vida, morte, mundo são para mim, elas nada mais são que criação, isto é, elas não são enquanto origem, mas são enquanto criação.

Quando digo que Merleau-Ponty foi buscar na gênese, na origem da experiência, estou dizendo que ele foi buscar em si mesmo sendo origem, como a experiência das coisas se estabelece para sua consciência encanada no mundo da vida.

De acordo com Muller-Granzotto (2007), para a Gestalt-Terapia, por exemplo, até mesmo uma depressão ou um ajustamento esquizofrênico é considerado um ajustamento criativo do corpo. Ou seja, de acordo com Muller-Granzotto (2012), um sujeito que se ajusta de forma esquizofrênica está criando um jeito de garantir sua existência no mundo. Tudo se passa como se esse sujeito, de alguma forma, não pudesse reter no seu fundo de vivido as experiências afetivas com as quais ele fez contato durante sua vida. E, ao ser demandado afetivamente em sua inter-relação, seu corpo não pudesse oferecer um dado que lhe servisse para responder a essa demanda. Esse dado parece emergir de um fundo de vivido de forma fragmentada, o que faria com que o sujeito alucinasse, por exemplo, para afastar essa demanda por afeto, da qual ele não sabe como responder.

Esse é um movimento muito comum em crianças pequenas que, por não saber corresponder à demanda por afeto dos pais, muitas vezes, alucinam: cantando, emitindo sons sem sentido, virando um personagem.

O que queremos dizer com tudo isso é que o corpo está sempre criando, a partir das suas necessidades, para garantir sua existência no mundo da vida e que toda forma de expressão é criativa. “Mais do que descrever, importa para Merleau-Ponty restituir à experiência seu poder criador.” (MULLER, 2001, p. 23).

CAPÍTULO 3

SENTIDOS FORMATIVOS

3.1 NA FRONTEIRA DO MUNDO VISÍVEL

Merleau-Ponty, ao se ocupar daquilo que denominou como corpo perceptivo, isto é, um corpo uno, dividido, sexuado, espontâneo, estranho e expressivo, corpo este que está sempre sendo atravessado pelo outro corpo, pelo mundo, ocupou-se também de compreendê-lo a partir da sexualidade, que retoma de Freud acrescentando uma dialética, já que existe sempre essa tensão de um corpo no mundo e o mundo social – “é a tensão de uma existência em direção à outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 232).

Para Merleau-Ponty (2014), Freud mantinha-se, ainda, com uma reflexão objetivista, ao pensar a sexualidade assim como a Psicanálise. Apesar da incrível possibilidade que abriu para pensar o ser, manteve-se em um pensamento cientificista. Muller-Granzotto (2005) afirma que:

Merleau-Ponty afirma, em plena sintonia com Politzer, que há algo censurável na psicanálise freudiana: a metapsicologia com a qual Freud procura explicar os eventos clínicos. Contaminada pelos pressupostos cientificistas da época, a metapsicologia freudiana não poderia refletir sobre o fato de as hísticas “mentirem” senão por meio de uma tese objetivista, formulada na “terceira pessoa” do singular, segundo a qual a simulação hística é o efeito de um conflito intrapsíquico intolerável que, não obstante ter sido tornado inconsciente, continua produzindo manifestações (MULLER-GRANZOTTO, 2005, p. 401, grifos do autor).

Freud, de alguma forma, ainda ocupava-se de um lugar: a consciência e o inconsciente como algo interior. Expressar-se de forma hística é a pura manifestação de um outro, do mundo que se funde no ser, e não um determinante que destitui a autonomia do mesmo. Freud, em alguma medida, não consegue lidar com a ausência de sentido contido nas aparições reveladas pelo sujeito e, ao invés de apontar nessas análises um significado individual, remete para o inconsciente,

como sendo uma estrutura convencional de um corpo biológico. Por isso não se tratam de meras causas e explicações em terceira pessoa (FURLAN, 1999). Ainda, segundo Furlan:

Quando Politzer recusa o inconsciente freudiano, ele o faz, portanto, apontando para outro tipo de simbolismo que esse da linguagem convencional. Ou seja, as imagens do sonho, ou mesmo as ambiguidades de sentido de todos os nossos atos, devem-se a um simbolismo que não se processa segundo os critérios discriminativos de nossa linguagem. [...]. Numa perspectiva politzeriana, Freud estaria apenas confirmando mais uma vez o pressuposto do sentido da linguagem convencional na origem de todo sentido vivido, o que representa justamente o alvo de sua crítica de Politzer. Para Politzer, o conflito é vivenciado enquanto drama (de uma vida) que, em análise, se explicita através do discurso, e o erro de Freud seria o de transferir para a origem do comportamento isso que só vem depois como obra de interpretação através do recurso da linguagem convencional. Ou ainda, o que se recusa é a ideia de que o conflito se dá entre representações; ao contrário, ele se dá entre maneiras de ser, nas quais vivemos com sentido mais do que aquilo que sabemos (FURLAN, 1999, p. 127).

Em outras palavras, Merleau-Ponty, assim como Politzer, rejeita a ideia de existir um único caminho para se dizer sobre as coisas e, principalmente, sobre coisas que não encontram sentido de ser – não um sentido representado, mas sim um sentido que se faz no ser – no mundo social, como por exemplo, a sexualidade/corpo-perceptivo, o estranho. O que se pode explicar sobre essas coisas é sempre segundo a totalidade que se instala no corpo já carregado de um sentido e que é pré-reflexivo. O sentido dessas coisas, ou melhor, desses afetos, escapam a toda e qualquer narrativa. “A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera.” (MERLEAU-PONTY 2014, p. 232.).

O sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será

revelado pela "segunda narrativa", com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em uma linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprende da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa fisionomia afetiva (MERLEAU-PONTY, 2014, p 232- 233).

Freud, quando pensou a sexualidade, procurou compreendê-la a partir da sua representatividade: o afeto, a sexualidade, o estranho, o impulso desejoso, estando diretamente ligado a um representante que o signifique. Para Merleau-Ponty, interpretar um afeto, a partir de representantes, seria uma forma fria de perceber a situação, deslocando o seu envolvimento com os afetos para conteúdo que o represente.

Adivinha-se aqui um modo de percepção distinto da percepção objetiva, um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é a pura “consciência de algo”. A percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 217, grifos do autor).

O autor afirma, ainda, que: “Um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento, mesmo confusamente, sua relação possível aos órgãos sexuais ou aos estados de prazer, mas quando ele existe para o meu corpo.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 217). Ele vai dizer que o sentido daquilo que é sexual é apreendido pelo corpo e se faz no corpo, ou seja, não é da ordem de um entendimento, “já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo.” (MERLEAU-PONTY 2014, p. 217). A cura e o sintoma não se elaboram no plano da consciência, mas de uma amplitude maior, ontológica. “O deus se manifesta quando os fiéis não se distinguem mais do papel que o representam, quando o seu corpo e sua consciência

deixam de opor-lhe sua opacidade particular e se fundem inteiramente no mito.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 226)²⁷.

Sob esta ótica, a sexualidade, a afetividade, não se faz pela vontade, pelo juízo, ou seja, não passa por uma decisão racional, *seria a expressividade de um corpo carregado de significação existencial em direção a um outro corpo.*

Pois, diante do pensamento, sendo um objeto, o corpo não é ambíguo; ele só se torna ambíguo na experiência que temos dele, eminentemente na experiência sexual, e pelo fato da sexualidade. Tratar a sexualidade como uma dialética não é reconduzi-la a um processo de conhecimento, nem reconduzir a história de um homem à história de sua consciência. A dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 231-232).

Contudo, essa sexualidade, essa ambiguidade, “isso” que antes não requeria nenhuma reflexão é devorado no momento em que se percebem outros pontos de vista, instituindo “isso” que antes era apenas permissão de ser. Nesse momento, surge o corpo instituído ou corpo social e, tendo agora esse corpo sobreposto ao corpo perceptivo, temos, então, isso que chamamos de humano, temos o mundo social. Por isso, sublinhamos anteriormente que a sexualidade vem a ser um corpo em direção a outro corpo. É como se aquela intencionalidade que não precisava de reflexão, agora, se voltasse contra o sujeito. “Para uma onça faminta o Alce não é outro mamífero, ele é apenas a polaridade da sua fome, porque a fome é maior que qualquer coisa, é impessoal” (Informação verbal)²⁸. Porém, quando surge o outro, não é que essa impessoalidade se institui, mas entramos em contato com outra impessoalidade, porque o outro/estranho ainda não é uma pessoa, é

²⁷ Cabe ressaltar, aqui, que Merleau-Ponty foi um grande leitor de Freud e, em nenhuma medida, recusa a Psicanálise e seus conceitos, apenas os amplia, a partir de seu pensamento, os fundando na existência.

²⁸ Frase dita por Marcos José Muller, Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (CFH), em Banca de Qualificação da aluna Talian Cordeiro Batista, intitulada: Corpo e Formação Humana: uma perspectiva fenomenológica, em 25 de setembro de 2015.

outra intenção. “É como se, naquele momento, saíssemos do lugar de onça e virássemos o alce” (Informação verbal)²⁹.

Para Merleau-Ponty, tudo está no mundo, como vimos, até então, somos um ser/corpo no mundo. No entanto, o autor vai dizer que, no momento em que nossa “sexualidade”, nosso estranho é devorado pelo outro, saltamos para dentro de nossa solidão. “No momento em que eu sou comido pelo outro, eu experimento uma queda, como um orgasmo, porque no gozo, eu sou sozinho.” (Informação verbal)³⁰.

O autor, que até então falava do ser no mundo, encontra um meio de retornar ao “dentro”. Aqui estaria, portanto, uma má ambiguidade em Merleau-Ponty. É como se, nesse momento, ele fizesse uma concessão à metafísica, na tentativa de falar de um cogito.

Seria o corpo um ser no mundo ou a versão de um cogito? Merleau-Ponty, ao admite ser uma má ambiguidade sua tentativa em falar do cogito a partir da solidão, permite-nos afirmar que o corpo, do qual o autor se refere na primeira parte de seu livro *Fenomenologia da Percepção*, o corpo perceptivo, a sexualidade, a boa ambiguidade –, como um ser no mundo.

Até porque o autor revê, na terceira parte de seu livro, a forma como tratou o cogito na segunda parte, dizendo que o cogito, na verdade, é a temporalidade, o tempo. O sujeito solitário é o tempo, o ser no mundo é tempo, todas essas coisas habitam no tempo e a temporalidade habita o ser no mundo. Todas essas coisas interpenetram-se para formar o que chamamos o humano.

Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. Dito de outra maneira, o equívoco é essencial à existência humana, e tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos. Um estilo de vida — atitude de fuga e necessidade de solidão — é talvez uma expressão generalizada de um certo estado da sexualidade. Fazendo-se assim existência, a sexualidade encarregou-se de uma significação tão geral, o tema sexual pôde ser para o sujeito a ocasião de tantas observações em si mesmas verdadeiras e justas, de tantas decisões sensatas, a caminho ele insistiu sobre isso de tal forma, que é impossível procurar na forma da

²⁹ Idem.

³⁰ Ibidem.

sexualidade a explicação da forma de existência. Resta que esta existência é a retomada e a explicitação de uma situação sexual, e que assim ela tem sempre pelo menos um duplo sentido. Existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como "sexual" ou "não-sexual". Assim, há na existência humana um princípio de indeterminação, e essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, não se deve acreditar que um Deus poderia sondar os corações e os rins e delimitar aquilo que nos vem da natureza e aquilo que nos vem da liberdade. A existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamenta, já que ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire um sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é a retomada de uma situação de fato. Chamaremos de transcendência este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria. Ela nunca abandona a si mesma. Aquilo que ela é nunca lhe permanece exterior e accidental, já que ela o retoma em si. A sexualidade, tanto quanto o corpo em geral, não deve ser considerada então como um conteúdo fortuito de nossa experiência. A existência não tem atributos fortuitos, nenhum conteúdo que não contribua para lhe dar sua forma, ela não admite em si mesma um puro fato porque ela é o movimento pelo qual os fatos são assumidos (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 233-234).

Contudo, o humano parece ser a versão de cogito, logo, o corpo parece ser somente a sua representatividade. Merleau-Ponty (2014, p. 13) vai dizer que retornar a uma vida antepredicativa, a um corpo como ser no mundo, seria a “ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência”.

Ao resgatar a boa ambiguidade do seu trabalho, retornamos com a seguinte questão: a Educação favorece ou interdita a sexualidade? O que nos é possível dizer acerca disso?

E poderíamos responder que a Educação interdita, de alguma forma, aquilo de que não se pode refletir, o estranho, o que não tem sentido de ser em um mundo de representações, no mundo cultural.

3.2 O CORPO NA CULTURA

O humano produz e transmite cultura. Somos, ao mesmo tempo, seu produto e produtor, determinando a existência e modos de ser no mundo. Qual seria o papel atribuído pela cultura à Educação? A Educação, ao longo da história, sofre transformações, de acordo com a cultura de cada época, contudo, parece ser inerente ao humano o seu interesse pelo saber. Esse saber, como foi discutido ao longo desse trabalho, passa por transformações e legitima-se como “verdade” por um viés científico.

Nesse contexto, o próprio papel atribuído à Educação acabou transformando a Pedagogia – enquanto campo dos saberes – e a escola – enquanto instituição – em arenas privilegiadas, onde se dão violentos choques teóricos e práticos em torno de infinitas questões culturais. E, como todos sabemos, tais embates envolvem argumentos, ações e estratégias que extravasam largamente o plano puramente intelectual (VEIGA-NETO, 2003, p. 05).

A cultura, por muito tempo, vem sendo mascarada por “bons costumes”. No século XVIII, por exemplo, a alta cultura era destinada a quem incorporou um sistema de saberes proposto pela Educação e a baixa cultura era destinada aos infortunados que não tinham as mesmas oportunidades, “Educação foi – e ainda é – vista por muitos como o caminho natural para a “elevação cultural” de um povo.” (VEIGA-NETO, 2003, p. 07).

Ainda, para o autor, ter civilidade (bons costumes), nessa época, não garantiria um “ser culto”. O primeiro refere-se à contenção da espontaneidade dos afetos, em nome de uma prudência; já o segundo, era compreendido como um “conjunto de produções e representações, que eram da ordem dos saberes, da sensibilidade e do espírito.” (VEIGA-NETO, 2003, p. 09).

Kant, ao sugerir a Educação como o aperfeiçoamento da humanidade de um ser sábio, moralizado e por consequência feliz, denota uma escolarização, sob o pretexto de um “humanismo universal”, pautado no eurocentrismo germânico, com o intuito de regular a sociedade. O ponto está relacionado com a ideia de que Kant compõe o cenário iluminista, no qual o projeto maior era o de investir na maioridade e emancipação do homem, tendo em vista o desdobramento da menoridade em maioridade, possível a partir da autonomia da razão (KANT, 1974). Assim sendo, uma sociedade homogênea garantiria um sentimento de maior pertença ao “mesmo”, excluindo assim, as diferenças; estas, por sua vez, responsáveis pelos confrontos e a infelicidade humana (VEIGA-NETO, 2003).

De fato, esse humano que somos efeito (pós-metafísica kantiana) conta com a decaída dos conceitos morais tão rigorosos de outrora. Houve a conquista de mais liberdade de ação e expressão, maior acolhimento à diversidade. Contudo, ainda nos vemos enredados nas artimanhas de um sistema estruturante dos modos de vida, que agora nos prende com a venda do prazer, pois compramos prazeres de todos os tipos. Se o sistema não pode mais controlar pela moral, agora, ele controla pelo prazer; se antes nos cabia “o cordeiro”, hoje, quem nos veste é “o capital”.

Neste contexto da história real, a Educação é interpelada pela dura determinação dessa realidade, no que diz respeito às condições objetivas da existência. Numa profunda inserção histórico-social, a Educação é serva da história. Aqui se paga tributo a nossa condição existencial de seres encarnados e, como tais, profundamente pré-determinados (SEVERINO, 2010, p. 155).

Segundo Campos (2002, p. 107), a cultura apresenta-se como “um conjunto de normas, de regras, que facilita as pessoas criar sociabilidade, viver juntos”. Artimanhas que produzimos para viver em sociedade. A partir deste contexto, poderíamos perguntar: como estamos produzindo Educação, nos dias de hoje? A Educação é enrijecida por um

sistema científico-cultural, que prioriza o saber sob bases sólidas, com o intuito de formar humanos para uma lógica de mercado e uma organização econômica. E o que produzimos com isso são corpos constantemente insatisfeitos. A Educação forma para a aquisição de um saber (ou profissão) que garante a inserção nesse mundo do prazer comprado. A arte, como expressão criativa do corpo e também produtora de cultura, não se sustenta nessa lógica cultural mercadista.

Nessa cultura, incorporada pela Educação, passamos a viver uma sociedade de interesse, e não do desejo; entendendo por desejo uma força motora que nos lança no mundo – já o primeiro está ligado à sobrevivência (CAMPOS, 2002).

A sobrevivência cria corpos que se “satisfazem” na representação. Isso não é de todo “ruim”, é uma obra, uma criação e com seu valor, contudo, essas constantes representações, trazem alguns desconfortos. À medida que algo não nos representa mais, precisamos saber abandonar um personagem para assim criar outros. Esses desconfortos são sentidos no corpo e, esse mesmo corpo, criará alguma ação para irromper esse “mal-estar”.

Leandro Karnal³¹, em uma palestra realizada no TRT de Goiás, compartilha sua estranheza, ao mencionar que países como o Japão e a Suécia têm um dos maiores índices de suicídio mundial, já que se tratam também dos países mais éticos do mundo. Éticos no sentido de terem erradicado as desigualdades sociais e a violência, no sentido dos “bons costumes”, daquele que compreendeu e ensinou qual a melhor forma de agir e que melhor orientam uma sociedade, ou ainda, no sentido daqueles que garantem um sentimento de maior pertença do “mesmo”. Karnal não sugere que abandonemos os “bons costumes” ou que deixemos de ser sujeitos éticos, mas questiona: o que estaria por detrás dessa forma ética (*éthos*) de se organizar, que também não satisfaz o humano, pois cria soluções como o suicídio? Assim como a falta dessa ética e os diversos tipos de desigualdade, também não satisfaz o humano, gerando inúmeros sofrimentos.

Como a Educação, a Filosofia da Educação pode, temporalmente, ocupar-se deste problema contemporâneo, considerando a relação corpo-cultura-formação?

³¹ Professor e Historiador da Universidade de Campinas, em uma palestra no TRT de Goiás, intitulada: “Olhando a Crise em Perspectiva: Quais os Ganhos e Perdas?”, realizada em 19 de fevereiro de 2016. Palestra disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=TVaQQRUWpGM>>.

O Professor não responde a essa questão, pois não é questão posta a ele naquela situação. Mas pensando o corpo na perspectiva de Merleau-Ponty, de um corpo perceptivo, intencional e que está sempre criando, para que o melhor aconteça a cada organismo em vida, ousamos tecer algumas reflexões de como essa questão nos atravessa, embebida pelo pensamento desse autor.

Juntamente com esse corpo perceptivo, ambíguo, encontra-se o corpo social, cultural, objetivado. Um corpo representado pela simbologia das artimanhas culturais. E, ao participarmos dos jogos culturais, vamos ajustando esse corpo perceptivo, tolhendo e rejeitando todo estranho que nos habita.

A incursão no tempo, na cultura e toda rede de significação que ela pode desdobrar traz possibilidades de outros olhares a determinadas situações culturais mesmas – o que é bastante interessante –, ou seja, vamos marcando, desconstruindo, reeditando, reimprimindo, não só nossos corpos como também inúmeros aspectos que compõem nossa história na cultura.

Todavia, quando pensamos na Educação, também percebemos que a mesma se trata de um corpo que vem sendo constantemente educado, disciplinado pela história e pela cultura para um fim social. Porém, esse fim social tem um caráter ilusório na busca do bem comum, que nos leva a reproduzir padrões e valores em nome de uma “ordem social”. Seria a Educação somente um corpo social, cuja tarefa social é a de imprimir seu próprio *télos* universal? O que se pode espreitar na fresta, no entremeio deste lugar social senão corpos particulares? Não estariam eles, os corpos, subvertendo o próprio entendimento racional do que seja um corpo social? Onde ficariam os afetos, na teia do universal da Educação?

Vejamos: tencionemos um pouco mais a questão do corpo, o problema de sua dimensão de “incapturabilidade” e também reinvenção de si, a partir da negatividade.

Essa adequação constante a esse outro social vem dando lugar a ações humanas cada vez mais “destrutivas” – mesmo que, ainda assim, sejam consideradas criações de um corpo se autorregulando –, pois estamos, a todo o momento, controlando e não deixando existir esse aspecto estranho, sensível, sexual, que também é uma característica humana. Sendo uma característica do humano, porém sem lugar para se realizar, isso fica contido, até que em algum momento possa sair; todavia, quando sair, sairá de modo “catastrófico”. É como uma panela de pressão, sem sua válvula de escape.

Certas vezes, na pesquisa, a insistência na caça do conceito e da teoria, no caminhar reto do método, na persistência do argumento lógico, exaure o corpo na explicação e ele gostaria de silenciar sobre si mesmo, destruindo o que até o momento se ergueu. O corpo, aí, silencia e não mais quer dizer explicando. Ele interrompe o argumento e, bruscamente, negativamente, cessa de dizer a coisa. A Educação, então, precisaria estar atenta na escuta, ao momento de demanda de silêncio e pausa que o corpo está lançando. Dizer dela, desta demanda-corpo, tem a ver com nossa perspectiva de Formação Humana em Filosofia da Educação, dando asas e pernas para que ele, o corpo, salte para outra margem da linguagem: não irracional, mas de reinvenção poética e devaneante. Assim, o corpo reinventa-se na linguagem dele mesmo. Ele voa para poder, novamente, pousar em algo, pois pousar na paixão é coisa do humano, coisa do corpo.

Platão alerta-nos – em seu conhecido Mito da Caverna – que o mundo sensível, voltado para as “paixões”, não seria capaz de nos trazer felicidade, pois elas conduziriam para caminhos perigosos. Será mesmo? Viemos fazendo isso por milênios, mas essas “paixões” estão sempre prontas para se manifestar, escapar, fugir, com a força de quem está preso há milênios. O que queremos dizer com isso é, mais uma vez, que não só se viva de “paixões” e, tão pouco, só de intelecto, mas, ao dar lugar a essas paixões, a esse estranho, essa vontade de “fuga” perde a força.

Por exemplo, quando dizemos à criança o quão “feia” ela foi por agredir um colega na escola, estamos dizendo-lhe que esse lado agressivo dela é ruim – o que é uma inverdade – já que, se não tivéssemos um pouco dessa energia, não resolveríamos alguns conflitos que nos pedem esse afeto. A questão não é permitir a pura agressão ou a tolher por completo, mas dar lugar de reconhecimento a esse sentimento, ao dizer à criança, por exemplo: “eu também sinto muita vontade de bater em alguém, quando esse alguém me irrita, mas eu aprendi...”. A nossa intenção, aqui, não é fornecer um caminho ou garantir que isso daria “certo”, mas simplesmente refletir sobre um caminho que, de alguma forma, cada vez menos, sustenta-se.

Quando mostramos às crianças que todos os estranhos delas – como: comer bala antes do almoço, chupar chupeta escondido e até mesmo masturbar-se – não têm lugar e não podem existir, estamos garantindo a elas que os estranhos não nos habitam (no caso, adultos), pois nós somos aqueles em que elas vão se tornar. Portanto, um bom adulto é aquele que aprendeu a lidar com tudo isso. Aprendeu a negar e abandonar tudo isso. Aí, deve estar o fato de a adolescência ser o

momento de fuga, de escape, com toda a força das estranhezas, porque as antigas crianças percebem que as mesmas estranhezas que sempre as habitaram, também, desde sempre, habitaram seus pais. Eles também não conseguem cumprir com seus regimes. Eles também agriDEM pessoas. Eles também fazem coisas escondidas.

Porém, a grande questão, que poucos olharam, mas Merleau-Ponty (2014) o fez, foi compreender que temos enraizados a esse corpo cultural o corpo perceptivo, que carrega uma inteligência de um corpo que, a todo instante, autorregula-se para o seu melhor bem-estar, e essas autorregulações que, a princípio, ocorreriam somente no corpo físico – como uma bexiga cheia, incomodando para ser esvaziada –, também ocorrem na totalidade do ser, ou seja, crianças cansadas do que se vive na Educação podem, por exemplo, começar a se autorregular, “fazendo” hiperatividade, tendo comportamentos “inadequados”. É como se, agora, quem fizesse a artimanha fosse o corpo perceptivo, criando ajustamentos, na tentativa de irromper com um mal-estar corporal, nesse caso, o cultural.

A ética e a moral, com o sentido de nortear a melhor conduta humana, parecem, ainda, não autorizar uma ética, como a descrita lá no primeiro capítulo, quando descrevíamos o conceito de Formação Humana. Entendendo por ética aquilo que assegura modos de ser. A experiência de estar com o outro passa pelo corpo do sujeito, do Educador e isso pressupõe uma ética grafada com *êthos*, no sentido de morada, abrigo, onde se supõe um lugar para todos, onde se asseguram modos de ser, e não somente uma ética grafada com *éthos*, no cumprimento de uma regra ou lei (MULLER-GRANZOTTO, 2007)³². Segundo Muller-Granzotto, (2007, p. 17), por ética (*êthos*) entende-se uma “postura de abertura e acolhimento àquilo que se manifesta como motivação mundana, como algo “outro”, é a acolhida àquilo que é da ordem do estranho”.

Queremos dizer que os sujeitos em formação são inseridos culturalmente e essa inserção se faz por valores éticos (*éthos*), morais,

³² Retomando a nota 12: Segundo Muller-Granzotto (2007, p. 17), “essa postura esta cunhada pelo uso do termo *êthos* (com a letra *eta* inicial, que em grego se escreve), o qual era empregado pela cultura helênica em seus primórdios para significar “morada, abrigo, refugio”, lugar onde somos “autênticos e despidos” de defesas, onde estamos protegidos, abrigados, e podemos receber o outro. Emprego esse que não se confunde com aquela da expressão *éthos* (com *épsilon* inicial e cuja a grafia em grego é), o qual designa nossa adesão deliberada a uma regra ou padrão de comportamento social.

pela tradição, pela arte, mas também se faz pela singularidade de cada ser e por todos outros fatores que constituem modos de ser e compreensões de mundo no humano, e que, por conseguinte, requer essa postura ética (*êthos*) de um lugar que possa acolher, para então conversar e estar com o outro.

Não queremos dizer, com isso, que assim garantiríamos humanos felizes, o que nos levaria a reduzir a Educação a uma mera ilusão, mas, como já foi dito, queremos ampliar os olhares. Parece que precisamos achar a “medida” das coisas: um carro não se faz com três ou cinco rodas, mas com quatro; um sabonete precisa ter a medida “certa” das substâncias para que assuma sua função; a água, para ser ingerida, também. Suas propriedades têm de estar em harmonia.

Parecem ser propriedades dos humanos, suas forças “boas” e “ruins”. Um comportamento humano considerado “ruim”, por exemplo, seria matar, tornar-se uma prostituta, mas para um humano atuar com esses comportamentos, ele precisa de muita energia. Para uma mulher se produzir todas as noites, e transar com inúmeros homens, ela precisa dessa energia. Se não tivermos a energia de uma “puta”, por exemplo, não conseguiríamos reclamar uma obra que nunca termina, romper com uma relação que já não se sustenta mais. Negar uma energia, um afeto conceituado como raiva, por exemplo, é conter algo “ruim”, mas esse afeto sempre contido, sairá de alguma outra forma, pois o corpo não suportará esse “desequilíbrio” e alguma criação “dará conta” de expressar esse afeto, porém, de forma também “desequilibrada”.

Talvez não precisaríamos passar ao ato de um assassino, nem de um suicida, se apreendermos por exemplo; habitar a raiva desde a infância, não dissimulá-la, negá-la – e poderiam ser, ainda, outros sentimentos – como uma possibilidade do ser, se pudermos respeitar o que sentimos no corpo para reclamar um lugar a esse sentimento.

Dar lugar ao que sentimos e percebemos no corpo³³, isto é, reconhecer a ambiguidade de um corpo é, igualmente, ampliar a capacidade de criação das expressões corporais nas relações humanas.

Pensando, a partir desse argumento, poderíamos perguntar: a Pedagogia aplica-se a quê? Ao corpo como ser no mundo ou à história e à cultura? E poderíamos responder, sem hesitar, que ela se aplica de modo geral à história e à cultura. Compreendendo que o corpo, como ser no mundo, habita forças “opostas” e essas forças também, sendo características desse humano encarnado, pensamos igualmente, ser

³³ Não com os nossos órgãos sensoriais, como sugere o Empirismo, da qual já nos livramos no decorrer do trabalho, em especial no capítulo 2.

tarefa da Pedagogia, da Filosofia da Educação e da Formação Humana, olhar para essa questão, ampliando assim, as possibilidades de criação. Essa questão precisaria receber o tratamento filosófico-existencial que correspondesse ao tamanho de sua implicação na Formação Humana.

3.3 O LUGAR DO CORPO NA FORMAÇÃO HUMANA

Onde está o humano na dimensão do ser no mundo ou na história? Quem é esse que chamamos de humano? Até que ponto uma Pedagogia do humano interdita o corpo como ser no mundo?

O humano parece ter assumido seu lugar na história como um representante ideal. Estamos sempre caminhando para um “bom humano”, mas esse humano, assim como a vida, carrega forças “opostas”. Hoje, por exemplo, no momento dessa escrita, a vida intencionalmente apresenta-se muito quente, um julgamento apressado, faria-me blasfemar esse dia – o que também não me impede de fazê-lo – mas quando habito os “dias”, demasiadamente quentes que também vivem em mim ou poderiam ser os de frio ou chuva, vejo que tudo se trata de ajustamentos criativos, a que meu corpo recorre para continuar sua interação com o meio. Ajustamentos criativos estes que nada mais são do que o meu lugar de intérprete na Fenomenologia do meu habitar o mundo, que é meu corpo. A formação, assim, transmuta-se pelas mãos do sentido da autoformação.

Não respeitamos o percurso da vida, essa instância que acontece diante de nossos olhos todos os dias, sem que precisemos mexer um dedo. Por nos denominarmos tão superiores como seres pensantes desse planeta, abusamos da vida, como se a ausência de sua voz aos ouvidos humanos, não falasse de outro modo. Essa vida que acontece sem por que e vive, também nos habita, mas viver parece tão ilógico que decidimos sobreviver, e a vida parece, a todo instante, ajustar-se a essa invenção humana, e nós, humanos pulsantes em vida, também.

Quando falamos de Formação Humana, precisamos, antes de tudo, repensar, habitar o humano que viemos sustentando ao longo da história. Do que se trata quando, reiteradamente, aqui sinalizamos o humano na história?

O humano na história está preso a inúmeras representações e identificações limitantes. Comumente, vemos o “erro” impregnado de humanidade, dando-nos a impressão de que essa humanidade tem que ser superada a todo o momento. Quando ouvimos: “fulano traiu sua mulher num casamento de 20 anos” – neste momento, o humano

aparece com certa fraqueza e piedade: “mas ele é humano, por isso erra”.

Na traição, está contido um ajustamento criativo, que fez o sujeito irromper com uma representação que não o representa, pois declarar socialmente que deseja romper um casamento de vinte anos, sem problemas aparentes, seria quase o mesmo que atestar sua “canalhice” – este é um tipo de pensamento construído e sustentado pela cultura, pela moral. A recusa de um canalha é, ao mesmo tempo, a sua instauração, ou seja, esse “canalha” terá que se expressar de alguma forma, nem que seja sendo o próprio canalha.

Formamo-nos, em grande parte, humanos neuróticos, como bem disse Freud. A neurose seria, para Freud (1969), o “efeito advindo do retorno de um excitação (ou pulsão) recalçado por um ato de censura” (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 252), ou seja, pelo medo de perder o afeto ou ser censurado pelas pessoas que ama. O “traidor” não esboça seu desejo, sua ambiguidade, sua sexualidade, seu estranho (excitamento espontâneo ou pulsão) de terminar a relação. Sendo assim, ele recalca (esquece) o representante ideal que possa expressar essa pulsão.

Aqui, faz-se necessário percorrer, mesmo que de forma breve, como ocorre a formação das neuroses, com o intuito de reforçar o que, lá no segundo capítulo, abordamos como corpo habitual, contendo nesse conceito a forma como Merleau-Ponty fala do estranho, ou ainda, da invisibilidade. Contudo, recorreremos à forma como a Gestalt-Terapia³⁴ sugere a formação das neuroses, já que tanto a Gestalt-Terapia quanto Merleau-Ponty compartilham, de alguma forma, a mesma leitura sobre o assunto.

Para a Gestalt-Terapia, o que Freud não considerou é que se o representante ideal foi realmente recalçado (esquecido), o que faz, então, com ele apareça nos sonhos e nos sintomas?

O que se passa é que, para a Gestalt-Terapia, aquilo que foi recalçado, recai sobre os atos inibitórios. Os atos inibitórios são os movimentos de inibir um excitação ou pulsão, a partir do surgimento de um dado que representa perigo.

Por exemplo:

³⁴ A Gestalt-Terapia é uma corrente da Psicologia desenvolvida por Fritz e sua mulher Laura Perls, na década de 1940. Trata-se de uma releitura da Psicanálise freudiana, no sentido em que leva em consideração não só a fala, mas também o afeto e a motricidade, envolvidos em todo contexto de expressão do sujeito.

Ao enfrentar (como dado ou estímulo) a proibição imposta por sua mãe, o menino não lida apenas com seu desejo (excitamento espontâneo 1) de jogar futebol. Ainda que ele possa deliberar desobedecer à coibição materna, ele precisa lidar com o risco de perder o afeto dessa mulher (excitamento espontâneo 2). Razão pela qual, não é de todo estranho que ele (na função de ego) se delibere “inibir” o excitamento espontâneo que aponta a direção do campo de futebol. Trata-se aqui de uma inibição funcional, decorrente de uma decisão voluntária em favor de um dentre os excitamentos espontâneos rivais envolvidos no enfrentamento da negativa da mãe (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 253, grifo do autor).

No caso descrito acima, temos uma situação inacabada. Esse excitamento espontâneo não realizado permanece em um fundo até que, em algum momento, possa se realizar; contudo, temos inúmeras situações inacabadas, ao longo da vida.

A neurose forma-se quando, sem nenhum perigo concreto – como no caso do menino que corria o risco de perder o afeto da mãe –, o sujeito deixa de bancar seu desejo. Por exemplo: em um dia de muito calor, na sala de espera de um consultório, com o ar condicionado desligado, uma senhora começa a repetir constantemente como está calor. Nenhum perigo a ameaça, naquele momento, de satisfazer seu desejo (excitamento espontâneo) – de pedir para ligar o ar –, contudo, essa forma foi assimilada como hábito: “fundos de formas não específicas, desprovidas de finalidade e que, assim, podem agregar-se a quaisquer novos dados na fronteira de contato, gerando, por consequência, novas inibições de excitamentos espontâneos” (MULLER-GRANZOTTO, 2007, p. 255), isto é, novas situações inacabadas.

A inibição de um excitamento tornou-se crônica diante de novos dados na fronteira de contato. O sujeito continuaria operando, com esse hábito inibido assimilado, como se devesse inibir algo que não está mais na atualidade (MULLER-GRANZOTTO, 2007). Ainda, Muller-Granzotto (2007 apud MERLEAU-PONTY, 2014), a respeito da formação do recalque, afirma que:

O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência

traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. Um presente entre todos os presentes adquire então um valor de exceção: ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos. Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso. Evidentemente, essa fixação não se confunde com uma recordação, ela até mesmo exclui a recordação enquanto esta expõe uma experiência antiga como um quadro diante de nós e enquanto, ao contrário, este passado que permanece nosso verdadeiro presente não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele. A experiência traumática não subsiste a título de representação, no modo da consciência objetiva e como um momento que tem sua data; é-lhe essencial sobreviver como um estilo de ser e em um certo grau de generalidade (MULER-GRANZOTTO, 2007 apud MERLEAU-PONTY, 2014, p. 255).

Para Merleau-Ponty (2014), o recalcado é uma possibilidade de ser e não diz respeito a uma representação específica. Temos como apreendido o andar, mas esquecemos como o aprendemos; assim, são as neuroses.

Essa forma neurótica trata-se da criação que um corpo recorre para continuar sua interação com o meio. De tanto aquela senhora reclamar, uma hora, a secretaria pode perceber e realizar seu desejo, ligando o ar para acabar com o seu calor. O ato de pedir algo, reclamando de “outra coisa”, está carregado de um significativo existencial na direção de outro corpo. Mesmo no sintoma, esse significativo existencial em direção a outro corpo, continua de alguma forma a se expressar.

Uma moça a quem sua mãe proibiu de rever o rapaz a quem ama perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala. No decorrer da infância, encontramos uma primeira manifestação de afonia após um tremor de terra, depois um retorno à afonia após um pavor violento. Uma interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade. Mas o que se “fixou” na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo. Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação. A doente rompe com a vida de relações no meio familiar. Mais geralmente, ela tende a romper com a vida: se não pode mais deglutir os alimentos, é porque a deglutição simboliza o movimento da existência que se deixa penetrar pelos acontecimentos e os assimila; a doente, literalmente, não pode “engolir” a proibição que lhe foi feita. Na infância da paciente, a angústia se traduzira pela afonia porque a iminência da morte interrompia violentamente a coexistência e reconduzia a paciente à sua sorte pessoal. O mesmo sintoma de afonia reaparece porque a proibição materna restaura a mesma situação no sentido figurado e, além disso, porque, ao fechar o futuro à paciente, ela a reconduz aos seus comportamentos favoritos. Essas motivações beneficiariam uma sensibilidade particular da garganta e da boca em nossa paciente, que poderia estar ligada à história de sua libido e à fase oral da sexualidade. Assim, através da significação sexual dos sintomas, descobrimos, desenhado em filigrana, aquilo que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência. Mas, se a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência, veremos que não é como os galões significam a graduação

ou como um número designa uma casa: aqui, o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela; de certa maneira, ele é aquilo que significa, assim como um retrato é a quase presença de Pedro ausente, ou como as figuras de cera, na magia, são aquilo que representam. A doente não imita com seu corpo um drama que se passaria “em sua consciência”. Perdendo a voz, ela não traduz no exterior um “estado interior”, ela não faz uma “manifestação” como o chefe de Estado que aperta a mão do maquinista de uma locomotiva ou que abraça um camponês, ou como um amigo aborrecido que não mais me dirige a palavra. Estar afônico não é calar-se: só nos calamos quando podemos falar. Sem dúvida, a afonia não é uma paralisia, e a prova disso é que, tratada por medicamentos psicológicos e deixada livre por sua família para rever aquele a quem ama, a moça recupera a fala (MERLEAU-PONTY, 2104, p. 221-223).

O que está inserção, feita na Gestalt-Terapia, nos mostra e ajuda a pensar: formação e Educação?

Apreendemos, desde nossa inserção no mundo, que tolher, castrar, inibir desejos, garantiria humanos bem ajustados, manteria a ordem e o progresso de uma nação e, de fato, isso é uma realidade. Está tudo bem com a neurose ou com qualquer outra criação, mesmo porque o corpo ainda recorre a outras formas para continuar a lidar com o meio; contudo, se o corpo não mais puder operar com a neurose, ou seja, se pedir para ligar o ar condicionando reclamando não “funcionar” mais nos diversos espaços que esse humano ocupa, o que vamos encontrar é outra criação corporal, a saber, o sintoma: uma depressão, um bulêmico, uma criança hiperativa, ou ainda, um afônico.

[...] eis Pedro, eu posso falar com ele ou não lhe dirigir a palavra. Ao contrário, se me torno afônico, Pedro não mais existe para mim enquanto interlocutor desejado ou recusado, é todo o campo de possibilidades que desmorona, eu me retiro até mesmo deste modo de comunicação e de significação que é o silêncio. Com certeza, poder-se-á falar aqui de hipocrisia ou de má-fé. Mas será preciso distinguir então entre uma hipocrisia psicológica e uma hipocrisia metafísica. A

primeira engana os outros homens escondendo-lhes pensamentos expressamente conhecidos pelo sujeito. Trata-se de um acidente facilmente evitável. A segunda engana-se a si mesma por meio da generalidade, e chega assim a um estado ou a uma situação que não é uma fatalidade, mas que não é posta e desejada; ela se encontra até mesmo no homem “sincero” ou “autêntico” a cada vez que ele pretende ser sem reservas o que quer que seja. Ela faz parte da condição humana (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 224-225, grifos do autor).

Mesmo reprimindo todo estranho que habita o humano, como no caso daquilo que é constituído pela cultura, que faz com que recorramos a uma forma de não se fazer “ver” nossos desejos, assim como nas formações das neuroses ou nos sintomas, o corpo está sempre criando, para irromper todo e qualquer mal-estar que o instale.

Seria, para Merleau-Ponty um corpo de hábitos ou “corpo habitual”, um corpo capaz de reter as experiências passadas que insistem em retornar, diante das solicitações do mundo. O autor vai falar que aquilo que possibilita a junção do subjetivo e do fisiológico seria o “corpo habitual”, sendo este “um conjunto de respostas a situações mundanas que se sedimentam e podem mesmo ganhar autonomia em relação à consciência atual do corpo.” (FERRAZ, 2006, p. 89). O mundo não cessa de nos demandar e nós, de alguma forma, respondemos a essas demandas.

Assim, é renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja. E, sob a condição de recolocar na ordem da existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo, não encontraremos mais contradição entre ela e o condicionamento corporal: dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada. O que nos permite tornar a ligar o fisiológico” e o “psíquico” um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em

si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um polo intencional ou para um mundo (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 129, grifo do autor).

Sabemos que, mesmo no caos aparente – como uma febre que se instala no corpo, aumentando a temperatura e a produção de glóbulos brancos para combater um agente agressor externo ou uma depressão que se instala no corpo, na tentativa de irromper com uma forma de viver que não se sustenta mais –, o corpo está sempre criando. Acreditamos que possibilitar uma formação com maior acolhida a esse aspecto, estranho-sexual seria, de alguma forma, dar lugar de reconhecimento a esse outro aspecto humano.

Sob o influxo deste pensamento, uma pedagogia do humano parece interditar o corpo como ser no mundo, por ainda refletir um humano fragmentado, sobrevivente, deslocado do mundo da vida, da existência. No entanto, o conceito de Formação Humana, como sugerido pela Filosofia da Educação parece possibilitar as inúmeras facetas que compõem o humano, inclusive seu aspecto sexual. Inclusive, o aspecto sexual da Mestranda em questão, ao pensar o corpo no processo de Formação Humana, ao tencionar seu próprio corpo na proposta desse conceito. Segundo Hardt, Moura e Barbosa (2014, p. 91) trata-se de “uma ideia de formação alargada, que acione experiências estéticas; que não deseja fazer surgir crentes, mas sujeitos capazes de pensar livre e criativamente”.

Merleau-Ponty sugere que a verdade da Filosofia é reaprender a ver o mundo. A Filosofia da Educação, como sendo um lugar de reflexão e construção do conhecimento, precisa possibilitar um modo outro de construção do conhecimento, ao pensar a Pedagogia e a Formação Humana. Silva (2011) faz menção à obra *A Prosa do Mundo*, de Merleau-Ponty, e discorre que a linguagem não é mera representação do pensamento, pois não fala somente daquilo que o espírito humano já pôde significar, mas que “as significações são suscitadas por um arrebatamento não previsto, ou imprevisto, porque o significado não está previamente dado.” (SILVA, 2011, p. 83). Mais adiante, a autora vai dizer que:

Ao ensino de Filosofia, o “prosaico” seria manter um conhecimento específico especificamente voltado para reprodução do conhecimento da tradição ou da história do pensamento humano, aquilo que os autores já disseram. Mas a “grande

prosa” é saber constituir esse conhecimento com uma linguagem originária, uma pesquisa que estimule a atribuição de sentidos dada pelo estudante e pelo Professor, articulando e constituindo com o possível ainda a ser manifesto ou criado (SILVA, 2011, p. 83, grifos do autor).

Possibilitar a experiência perceptiva na Educação pode resgatar o acesso ao mundo que a Filosofia tradicional tem se esquecido. “A significação fundamental, que está implícita na existência, surge na percepção e guia o conhecimento e a reflexão.” (SILVA, 2011, p. 88). Merleau-Ponty instaura uma forma outra para se conhecer, a saber: a percepção, o corpo perceptivo, onde o “sujeito que conhece está mergulhado na sua facticidade” (SILVA, 2011, p. 88), ou seja, está mergulhado no mundo da vida, um mundo anterior a qualquer predicativo.

CAPÍTULO 4

CONCLUSÃO – TRAÇOS FINAIS – FECHANDO O TEXTO E ABRINDO O CORPO

O silêncio emudeceu minhas entranhas sonoras.

Por hora, bloqueio meu ouvir...

A solidão me acalma.

Sozinha, já sou tantas que, às vezes,

me perco no som de outras vozes...

Vozes de todas as bocas,

seus gritos estão vazios,

suas vozes descompassadas.

O que fizeste com sua melodia?

(Talian Cordeiro)

Autorizar meus estranhos trata-se de uma experiência muito recente na minha existência – digo, de modo consciente –, encontrar a melodia que me toca, vem sendo, talvez, a coisa mais interessante de se fazer na minha Formação Humana. Quando retomo a minha criança, posso senti-la acolhida por essa mesma melodia que hoje me toca. Autorizar a multiplicidade que me habita, sem precisar me culpar por destruir uma forma que, outrora, fosse verdade é, de algum modo, libertador.

Perceber como a cultura estabelece padrões de como se viver bem, ouvir seu grito descompassado é, de forma apressada, assustador. Mas quando vemos o corpo perceptivo, intencional, inteligente, criando para autoajustar-nos e livrar-nos dos “desequilíbrios” que nos irrompem, quando olhamos as diversas formas de expressão humana como criação, isso permite simplesmente viver, entendendo que, de alguma forma, “tudo está bem”. Contudo, ampliar essa forma de pensar o corpo na Educação e, principalmente, na Formação Humana, possibilita-nos desejar outros caminhos.

Como seria pensar a autorização da sexualidade na Educação? Fantasio que seria acolher e autorizar aspectos de nós, humanos, que rejeitamos desde a nossa inserção no mundo da cultura e, como já foi dito, a acolhida desses estranhos faz com que os mesmos não virem armas engatilhadas esperando destruir um alvo ou a si próprio. Pensando que o humano comporta essa ambiguidade, julgo ser também papel da Educação e da formação acolher esse todo.

Enquanto sustentarmos uma lógica de sobrevivência capitalista, penso ser difícil ver a Educação operando com essa possibilidade de

acolhida desse estranho. Então, poderíamos perguntar: existe outra forma de organizar-se socialmente que não seja pela divisão, exploração e disputa de forças? De fato, com base no que temos na história e na atualidade, poderíamos responder rapidamente que não; contudo, quando pensamos nas inúmeras criações que o corpo recorre para irromper com o mal-estar cultural, isso faz-nos refletir que, de alguma forma, essa é sempre a sua busca.

Manipulamos vidas como quebra-cabeças, onde cada peça tem seu lugar, seu encaixe, e a peça que não encaixa, não serve. Poderíamos perguntar, ainda: mas tudo tem que se encaixar? Não! Esse é o ponto. Precisamos acolher aquilo que não encaixa, aquilo que não tem sentido de ser no mundo cultural, mas sim no âmbito da vida.

Quando penso nessa inteligência e respeito existente no corpo e a forma como ele atende às suas próprias necessidades, isso me faz pensar que essa mesma inteligência, se autorizada para nos conduzir socialmente, nos levaria a algum outro lugar. Existe um pedido nos desconfortos que sentimos no corpo quando estamos nessa forma de organização social, porém não o respeitamos. Acreditamos no que inventamos, e não no que sentimos, e as invenções, muitas vezes, não nos representam.

De fato, não sei como seria ter esse aspecto sexual autorizado, acolhido, desde a nossa inserção no mundo da cultura. Por isso, digo que, se assim fosse possível, essa forma nos levaria a algum outro lugar. O que tenho, por ora, é como me sinto autorizando meus estranhos.

Autorizar estranhos é estar vulnerável a si mesmo e, ao mesmo tempo, respeitar e cuidar daquilo que ninguém mais fará por você. Perceber que as forças que me habitam nunca foram opostas, mas que elas simplesmente são forças que vivem em mim e me fazem experienciar à existência humana. Sair do controle e, ao mesmo tempo, estar mais próximo daquilo que Heidegger chamou de *Dasein*. Pisar em solo frágil, abrir mão da segurança. Esse processo está sempre incorporado de angústia, dor, solidão, que possibilita uma forma de gozo indizível, sendo este responsável por manter esse processo e que me parece durar toda a existência.

Penso que ter formadores que autorizam essa abertura é desejar a possibilidade de um caminhar outro, sair da repetição neurótica de uma história antiga. O fato é que a sexualidade, o estranho, nos habita. Ao mesmo tempo em que partes de nós correspondem a essa realidade cultural, outras, a rejeitam e, muitas vezes, isso que não corresponde aos nossos desejos não é pautado em explicações. Como já dissemos, não se diz sobre o estranho. A fala possível para um transexual ter assumido

uma identidade que não é a sua de origem é, exclusivamente, como ele se sente, e aquilo que sentimos no corpo, muitas vezes não tem sentido de ser no mundo da cultura. Possibilitar que o outro acolha em si mesmo algo que ninguém mais deve acolher, a não ser ele mesmo, é permitir e autorizar a autoformação existencial.

O curso de minha existência fez com que eu me tornasse uma espécie de gênio da lâmpada; meu trabalho é autorizar desejos, estranhos, o sexual. É, em uma relação de cuidado, autorizar o outro a acolher em si seus aspectos mais “sombrios” e desajustados. Contudo, não penso ser uma tarefa restrita à Psicologia clínica, mas uma tarefa de autoformação existencial, que caberia também à Educação, à Filosofia da Educação e à Formação Humana: pensar as ambiguidades que habitam o humano.

Com isso, surgem-me alguns questionamentos, ao pensar a Educação, a Filosofia da Educação e a Formação Humana, no contexto da vida. O que é ensinar? Segundo o dicionário Houaiss (2014), o seu significado consta como: repassar ensinamentos sobre algo, mostrar com precisão, treinar, adestrar. E aprender, o que significa? Significa adquirir conhecimento, ter melhor compreensão de algo, por intuição, experiência, convivência. Por fim: e educar? Dar a alguém todos os cuidados necessários ao pleno desenvolvimento físico, intelectual e moral de um ser humano.

Sempre me questiono sobre a real possibilidade de ensinar algo a alguém, de mostrar com precisão. Não se sabe ao certo o que o outro pode fazer com isso. Entretanto, o significado de aprender parece-me bem possível pela sua conceituação. Todavia, educar ainda traz alguns questionamentos. O que são os cuidados necessários para o pleno desenvolvimento do humano? – Já que, como vimos anteriormente, esse que chamamos de humanos parecem estar sufocados por identidades e representações.

Abrindo meu corpo novamente e retomando aquilo que escapa dessa pesquisa – a minha vida –, devaneio sobre alguns pontos da minha participação no mundo da vida e da cultura.

Sou filha de uma mãe artista (atriz, cantora, artista plástica, dramática, bagunçada, sensível) e de um pai (professor, geógrafo, doutor, anticapitalista, libertário, político, perdido, depressivo, carne aberta, carne do mundo). Cresci participante de tudo que acontece no mundo dos adultos, participante, percebendo, sentindo-me em torno de um lugar bastante material, meu próprio corpo.

A escola nunca fez muito sentido para mim, nem mesmo naquilo que ela propõe para a socialização, como já disse na abertura desse

trabalho. Sempre gostei de cultivar meu lugar, sempre muito quieta e observadora. A rotina de acordar e ir para a escola, aprender era muito interessante, mas não necessariamente aquilo que era ensinado. Tempo depois, já próximo do vestibular, surgiu alguma possibilidade de sentido para mim. Não se trata de desmerecer o lugar da escola, mas de um relato de como esse processo da escolarização se deu em mim. Aos poucos e com o ingresso na universidade, a realidade de uma formação profissional fez-se cada vez mais presente e, hoje, resulta na profissional que sou.

Entretanto, foi na família que experimentei o mais próximo de uma autorização sexual. Pude experimentar uma mãe em constante conflito com aquilo que dizia sua verdade – a arte – e seu medo por ter que corresponder a uma vida imposta pelo social sobre formas prontas de como se vive a vida –, na qual ela escolheu se prender por muitos anos de sua vida.

Experimentei, com essas pessoas, a vida na sua facticidade e com toda sua tragicidade. Vi casamentos desfeitos, relacionamentos homossexuais, mudanças de cidade, mudanças de empregos... Mudanças... Mudas... Danças.... Desde pequena, lembro-me do cheiro esquisito do cigarro da minha tia que, minutos depois, sentava-se ao meu lado e conversava por horas, bastante leve e risonha.

O que mais trago de marca desse lugar é a arte, a possibilidade da criação. Sei que se trata de algo bastante pessoal, mas de extrema importância nessa pesquisa, pois o que quero com esses relatos é elucidar a possibilidade de uma autoformação existencial.

Aprendi que a vida e eu somos fluxos soltos, aprendi o sensível, que a mesma natureza do mundo habita minha carne, esse corpo do qual Merleau-Ponty tanto se deleitou.

Pensar formadores de humanos para vida é pensar em possibilitar que o sujeito acolha em si tudo que ele é. De acordo com a Fenomenologia da Percepção e a Teoria do Corpo, de Merleau-Ponty, isso é possível quando permitimos que esse corpo sensível também nos mostre o caminho, quando permitimos que o estranho se mostre, ou ainda, quando acolhemos a sexualidade.

Isso pode ser ensinado? Deve ser executado pela escola? Não me proponho a entrar nessas questões, mas me propus a pensar, a partir dos lugares que ocupei nessa pesquisa, sobre a sexualidade, o corpo, a ambiguidade que habita o humano.

A escola, cada vez mais, parece não estar “dando conta” desse modelo de ensino e vemos isso através desses corpos que dizem para além das palavras. Ora, se o corpo sinaliza coisas – assim como um

joelho que dói, dizendo que algo não está bem ali –, o que os corpos desses alunos e professores estão tentando nos dizer da escola? O que o comportamento das crianças e as doenças dos professores estão tentando comunicar com o corpo? Aquilo que o mundo instituído não permite dizer e, por isso, todos precisam fazer sintomas para serem ouvidos, de algum jeito?

Brilhante corpo! Sempre perfeito! Como eu diria, a partir dos ensinamentos da Gestalt-Terapia. Nem mesmo uma depressão, para esse corpo que é perfeito, pode ser denominada doença. Nada mais é que um ajustamento criativo do corpo. Como se, cansado de viver uma vida de acordo com o que esperam socialmente e sem a coragem das palavras sinceras que lhe faltam para manifestar isso, o corpo, de forma inteligente, começa a organizar-se, na sua própria forma, para garantir ainda a sua existência no mundo da vida. É como se ele (o corpo) dissesse para a razão: “- Olha, minha querida, se é isso que você insiste em viver, eu me recuso”. Por isso, é bem comum, em casos de depressão, ouvir do consultante, na clínica: “- Eu sei que preciso comer, levantar, sair, tomar banho, mas eu não consigo”.

De que “eu” ele está falando? Um eu que sabe e outro que não consegue? A velha cisão: mente e corpo, embebida pela teoria do corpo, de Merleau-Ponty. Afirmo que essa cisão não precisa existir, se pudermos viver nossas ambiguidades.

Essa dissertação fez-se possível dessa forma, primeiramente, pelo respeito que aprendi a ter pela minha totalidade e, posteriormente, por me permitir pedir acolhida ao outro, a essa forma estranha e desejante pela qual caminhei, ao dissertar sobre o corpo nessa pesquisa.

De fato, a Educação, ao prestar contas àquilo que é cultural, ainda não autoriza estranhos, mas de algum modo, encontro-me dentro de uma instituição de Educação e sinto-me muito acolhida na forma como meu texto escapa àquilo que é sugerido pela academia. O que se passa é que encontrei, nesse percurso, formadores de humanos.

REFERÊNCIAS

ABBAGANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARENDT, Hannah. **A crise na Educação**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARISTÓTELES. **Tratados ético-morales**. Madrid: Aguilar, 1991.

BINSWANGER, Ludwig. **Três formas de existência malograda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

CAMPOS, Gastão Wagner de Souza. Sete considerações sobre a saúde e cultura. *Saúde e Sociedade*, v. 1, n. 11, p. 105-115, 2002.

CAPALBO, Creusa. Alternativas metodológicas de pesquisa. In: Seminário Nacional de Pesquisa em Enfermagem, Florianópolis, 1984. **Anais...** Florianópolis: UFSC, 1984.

_____. **Fenomenologia e ciências humanas**. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo. Martins Fontes, 2002.

_____. **O toque de Merleau-Ponty**. Espaço, Tempo e o Mundo Virtual, or Marilena Chauí - Café Filosófico do dia 2 de setembro de 2010. Transcrição de Leeward Wang. Segunda-feira, 16 de setembro de 2013. Disponível em: <<http://somentehiatos.blogspot.com.br/2013/09/o-toque-de-merleau-ponty.html>>. Acesso em: 25 jun. 2015.

DARTIGUES, André. **O que é a Fenomenologia?** São Paulo: Centauro, 2005.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. Lições do mundo-da-vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo. **Scientia e Studia**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 355-72, 2004.

_____. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Fapesc, 2006.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. **A Fenomenologia heideggeriana e a construção tridimensional da verdade**. São Paulo: LiberArs, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

FURLAN, Reinaldo. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. **Psicol. USP**, v. 10, n. 2, São Paulo, 1999.

FLICKINGER, Hans-George. Para que Filosofia da Educação? – 11 Teses. **Perspectiva**. Florianópolis, v. 16, n. 29, p. 15-22, jan./jun. 1998.

FREUD, Sigmund. **Meus pontos de vista sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses**. Imago: Rio de Janeiro, 1969.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método** - traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. O conceito de mundo da vida. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 1-150, abr./set. 2012.

HARDT, Lucia; MOURA, Rosana; BARBOSA, Heloíza. As várias faces estéticas na Formação Humana: o fecundo universo da Filosofia da Educação. **Conjectura: Filos. Educ.**, Caxias do Sul, v. 19, n. 1, p. 89-108, jan./abr. 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **Ser e Tempo** (Parte I). 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Ser e Tempo** (Parte II). 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. Lisboa: Ed. 70, 1986.

_____. **Experiencia y juicio**: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta “Que é ‘Esclarecimento’?”**. Petrópolis: Vozes, 1974.

KELLER, Alfred Josef. **Michaelis Dicionário Escolar Alemão: alemão-português / português-alemão**. São Paulo: Melhoramentos, 2002.

LIMA, Antônio Balbino Marçal. Merleau-Ponty e a questão do corpo nas ciências humanas. **Saberes em perspec.**, Jequié, v. 2, n. 3, p. 29-40, maio/ago. 2012.

LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre. **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na Educação. Petrópolis: Vozes, 2003

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis: Vozes, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa / organizado pelo Instituto Antonio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. – 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva 2004.

MOURA, Rosana Silva de. **Filosofia da Educação**: mediações possíveis entre tempo e reconhecimento social. São Paulo: Annablume, 2013.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José. **Merleau-Ponty**: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____; Rosane Lorena. **Fenomenologia e Gestalt-Terapia**. São Paulo: Summus, 2007.

_____; _____. **Psicose e sofrimento**. São Paulo: Summus, 2012.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José. Merleau-Ponty Leitor de Freud. **Natureza Humana**, v. 2, n. 7, p. 399-432, jul./dez. 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007.

NUNES, Benedito. **Ensaaios Filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PALMER, Richard. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2006.

REIS, Nayara. **Um sentido sensível do mundo pela Filosofia de Merleau-Ponty**. 3.º Encontro de pesquisa na Graduação em Filosofia na Unesp. Vol. 1, n.º 1, 2008.

RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. **História da Filosofia**. Florianópolis: UFSC, 2008.

SANGIOVANNI, A. J. A Crítica de Nietzsche a Tradição do conhecimento Socrático- Platônica. In: 1.º Encontro Interdisciplinar de Pesquisa em Artes, 2008, Curitiba.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Desafios da Formação Humana no mundo contemporâneo. **Revista de Educação PUC - Campinas**, Campinas, n. 29, p.153-164, jul./dez. 2010.

SEIBT, Cezar Luiz. Poder-ser próprio: angústia e morte em Ser e Tempo de Heidegger. **Revista Filosófica**, Valparaíso, v. 32, p. 121-136, 2007.

SILVA, Carlos. **A didática na perspectiva fenomenológica**. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2009.

SILVA, Úrsula Rosa da. **A infância do Sentido: ensino de Filosofia e racionalidade estética em Merleau-Ponty**. Pelotas: FEPráxis, 2011.

SIVIERO, José Marcelo. Para além do corpo-objeto e da representação intelectual: como Merleau-Ponty redescobre o corpo como veículo da existência. **Cadernos Espinosanos** (USP), v. 1, p. 187-214, 2011.

SOUZA, Ana; ERDMAN, Alacoque. Percepção – uma reflexão teórica a partir da Filosofia de Maurice Merleau-Ponty. **Revista Batana de Enfermagem**. Salvador, v. 18, n. ½, p. 75-87, jan./ago. 2003.

SCHERER, René; KELKEL, Arion L. **Husserl**. Lisboa: Edições 70, 1954.

VATTIMO, Gianni. **Introduccion a Heidegger**. 4. ed. Barcelona: Gedisa, 2002.

VEIGA-NETO, Alfredo. Cultura, culturas e Educação. **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, maio/jun./jul./ago. 2003.